Ueber das Richtige.

Eine Erörterung der ethischen Grundfragen

von

Dr. Jul. Bergmann,
ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Berlin 1883.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 69. 70.

Ueber das Richtige.

Eine Erörterung der ethischen Grundfragen

von

Dr. Jul. Bergmann,
ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Berlin 1883.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 69. 70.

Den Gegenstand der hier beabsichtigten Untersuchung wird das richtige Verhalten der vernunftbegabten Wesen bilden. Als erste Aufgabe ist ihr gestellt die Klärung des Begriffes der Richtigkeit des Handelns und Wollens überhaupt. Von diesem Begriffe soll sie zu demjenigen der besonderen Richtigkeit übergehen, nach der zu trachten der Mensch durch ein Uebernatürliches in seinem Wesen verbunden zu sein scheint, — zu dem Begriffe der sittlichen Richtigkeit, um auch ihm wissenschaftliche Klarheit und Bestimmtheit zu geben, sowie die Frage nach der Art der Erkenntniß, die bezüglich seiner Geltung erreichbar ist, zu beantworten. Es ist zu erwarten, daß die Lösung dieser Aufgaben zugleich eine Einsicht in den Ursprung der Normen, nach denen das Wollen und Handeln zu beurtheilen ist, gewähren werde, ob insbesondere die sittlichen auf eine über dem Menschen stehende Macht zurückgeführt werden müssen oder ob der Mensch selbst ihr Urheber sei, und, wenn sich das Letztere herausstellen sollte, ob er es sei durch seinen Willen oder durch sein Gefühl oder durch seine Vernunft. An diese formalen Betrachtungen soll sich der Versuch schließen, zu einer grundlegenden Bestimmung des Inhaltes jener Normen zu gelangen, soweit dies einer nicht im systematischen Zusammenhange der Philosophie stehenden Untersuchung möglich ist, — mindestens eine feste Stellung zu gewinnen zu den zunächst sich darbietenden drei Annahmen, deren eine die Glückseligkeit für das Endziel alles

Begehrens erklärt und die Richtigkeit des Wollens, auch die sittliche, in die Angemessenheit zu diesem Endziele setzt, und deren zweite die Bedeutung, welche jene dem Begriffe der Glückseligkeit beimißt, für den der Vollkommenheit in Anspruch nimmt, während die dritte, als das unmittelbare Objekt der sittlichen Forderungen nicht den Inhalt sondern die Form des Wollens betrachtend, dieselben überhaupt aus einem Zwecke, der zu verwirklichen wäre, abzuleiten verbietet.

Es sind demnach alte Fragen, die zur Verhandlung gestellt werden, Fragen, welche zum Theil schon vor Jahrtausenden die Geister bewegt haben. Doch nicht in den Büchern, welche uns von den Bemühungen der Vergangenheit Kunde geben, brauchten dieselben aufgesucht zu werden. Denn sie haben, einmal gestellt, der Menschheit keine Ruhe mehr gelassen, und auch das letzte Zeitalter hat sich ihnen nicht zu entziehen vermocht, sich ihnen vielmehr, nachdem sie eine Zeit lang vor dem Streben nach der Erkenntniß dessen, was wirklich ist und geschieht, und nach dem Verständnisse dieser Erkenntniß selbst hinsichtlich ihrer Methode, ihrer Möglichkeit und ihrer Grenzen zurückgetreten waren, mit lebendigem und, wie es scheint, noch im Steigen begriffenen Interesse wieder zugewandt. Welches Wissen könnte denn auch an sich dem vernünftigen Geiste werthvoller sein als das um den innersten Kern seines eigenen Wesens, um seinen der eigenen Billigung und Mißbilligung unterliegenden Willen, und von welchem dürfte er sich einen größeren Nutzen versprechen als von demjenigen, welches die beste Einrichtung des ganzen Lebens zum Gegenstande hat?

Dem Alter der zu bearbeitenden Probleme entspricht ihr Inhalt. Sie betreffen sämmtlich erst die Elemente der praktischen Philosophie. Wie in den anderen Theilen der Philosophie, so findet eben auch in diesem der nach gründlicher Einsicht Strebende keine fertige Grundlage vor, welche er sich lernend aneignen könnte, um

sich dann forschend an der Fortführung des Werkes zu betheiligen, sondern sieht sich vor die Aufgabe gestellt, wieder ganz von vorn anzufangen. Nicht als ob alle früheren Versuche verfehlt gewesen wären und es daher in diesem Gebiete nichts anderes zu lernen gäbe als die Vermeidung von Irrwegen. Vielmehr darf die Philosophie mit nicht geringerer Genugthuung auf ihre Geschichte zurückblicken wie jede andere Wissenschaft, und nicht weniger als jede andere stellt sie an ihre Jünger die Forderung, von den früheren zu lernen und ihre eigenen Arbeiten an das bereits Geleistete anzuknüpfen. Es ist nur ein Vorurtheil der draußen Stehenden, daß die Geschichte der Philosophie in einem Wechsel systematisch verknüpfter Meinungen bestehe, welcher der unwandelbaren Wahrheit um nichts näher geführt habe. Ihr Symbol ist nicht das, welches Künstlerhumor ihr in der Aula der Universität, an der Kant wirkte, angedichtet hat: ein Knabe, dem sein Kartenhaus zusammenbricht, da er das letzte Blatt auflegen will. Die Arbeit der Philosophie überhaupt und der praktischen insbesondere ist nur nicht in der Weise fortgeschritten, daß sie einen Schatz völlig ausgearbeiteter, von allem Trübenden gereinigter, lückenlos und nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit in einander gefugter Erkenntnisse stetig vermehrt hätte; dieselbe gleicht eher der unter fortwährenden Umgestaltungen und Korrekturen sich allmälig in allen ihren Theilen vollziehenden Ueberführung einer Skizze in das vollendete Gemälde. Wenn daher Jeder, dem es um klare, bestimmte und zusammenhängende ethische Ueberzeugungen zu thun ist, einerseits seine selbstständige Nachforschung bis auf die elementarsten Fragen zurückführen muß, so wird er doch andererseits, wofern sich ihm diese Nothwendigkeit aus einem eindringenden Studium des Ueberlieferten ergeben hat, nicht glauben, nach völlig neuen Gedankenreihen suchen zu müssen. Er wird vielmehr erwarten, daß in allen Theilen des Werkes, welches zu Stande zu bringen ihm gelingen möge, dem

Kundigen längst bekannte Züge entgegentreten werden, und, wenn es sich herausstellen sollte, daß seine Arbeit überflüssig gewesen sei, doch nicht glauben, daß jene Eigenschaft ihres Ergebnisses es sei, was dieses Urtheil begründe.

In der hiermit dargelegten Auffassung von der Bedeutung derselben nimmt das gegenwärtige Unternehmen seine Aufgabe in Angriff.

Erster Abschnitt.

Der Begriff des Richtigen überhaupt.

§ 1.

Die Richtigkeit des Handelns.

Unter Richtigkeit und Unrichtigkeit einer Handlung können zunächst Verhältnisse derselben zu dem sie unmittelbar verursachenden Wollen verstanden werden. Die erstere besteht alsdann in der Uebereinstimmung, die andere in dem Widerstreite mit diesem Wollen, gleichviel ob dasselbe zu billigen oder zu mißbilligen ist. Hinsichtlich dessen in ihr, was das Wollen unbestimmt gelassen hatte und was also mit demselben weder übereinstimmt noch demselben widerstreitet, ist die Handlung weder richtig noch unrichtig. Wer z. B. über einen Graben springen will, springt, wie auch immer diese Absicht zu beurtheilen sein mag, richtig, wenn er den jenseitigen Rand erreicht, unrichtig im entgegengesetzten Falle, mag nun falsche Berechnung der Entfernung, mag mangelnde Körperkraft oder Ungeschicklichkeit die Ursache des Mißlingens sein. Für das, was weder eine Ursache des Gelingens noch des Mißlingens ist, wie das Abspringen mit dem rechten oder mit dem linken Fuße, kann die Absicht keinen Maßstab, weder des Lobes noch des Tadels, abgeben. Eine mildthätige Handlung erweist sich als richtig in Beziehung auf die Absicht, Noth zu lindern, wenn sich herausstellt, daß wirklich Noth durch sie gelindert wurde, aber nicht minder ein Racheakt, wenn er gelingt in Beziehung auf den Rache suchenden Willen. Der Erbauer eines schiefen Thurmes hat richtig gebaut, wenn er einen schiefen, unrichtig, wenn er einen geraden bauen wollte. In

vielen Fällen scheint es ein fremder Wille zu sein, mit welchem die gebilligte oder die gemißbilligte Handlung verglichen wird, insbesondere der Wille desjenigen, der billigt oder mißbilligt, allein die Kritik setzt alsdann voraus, daß der Handelnde das fremde Wollen zu seinem eigenen gemacht habe. So ist die dem Kommando entsprechende Bewegung eines Soldaten richtig, weil sie nicht bloß von dem Kommandirenden, sondern auch, nach vernommenem Kommando, von dem Soldaten selbst gewollt wurde.

Die Beurtheilung einer willkürlichen Handlung kann dieselbe zweitens mit einem anderen Begehren des Handelnden als demjenigen, welches ihre unmittelbare Ursache war, vergleichen. So wird man von einem Kranken, der zu genesen begehrt, aber dem Verlangen nach einer ihm schädlichen Speise nicht zu widerstehen vermag, sagen, er habe unrichtig gehandelt, nämlich unrichtig in Beziehung auf sein Begehren, zu genesen. Hierbei wird vorausgesetzt, daß die Handlung jene in der Uebereinstimmung mit dem sie verursachenden Wollen bestehende Richtigkeit besitze, denn für eine Handlung, welche anders ausfiel, als ihr Urheber wollte, kann dieser überhaupt kein Lob beanspruchen, und es trifft ihn für dieselbe auch kein anderer Tadel, als daß er seine Absicht nicht zur Ausführung gebracht habe. Nur das Wollen, welches die unmittelbare Ursache der verfehlten Handlung war, kann vernünftigerweise Gegenstand des Lobes oder eines zweiten Tadels sein, nicht die Handlung selbst, z. B. nicht der mißglückte Sprung selbst, sondern nur der Entschluß, über den Graben zu springen. Aber auch dann, wenn eine ganz der Absicht entsprechende Handlung in Beziehung auf ein anderes als das in dieser Absicht sich vollendende Begehren richtig oder unrichtig genannt wird, wird doch eigentlich nicht die Handlung selbst, sondern die sie verursachende Absicht beurtheilt. An jenem Kranken wird nicht eigentlich dieses getadelt, daß er die schädliche Speise verzehrte, sondern daß er, unfähig seiner Begierde zu widerstehen, sie verzehren wollte. Der Tadel würde ihn auch dann treffen, wenn er an der Ausführung seiner thörichten Absicht gewaltsam verhindert worden wäre. Auf die That bezieht sich die Kritik nur deshalb mit, weil in derselben das Wollen so zu sagen sichtbar geworden ist.

Es scheint noch einen ganz außerhalb des Begehrens liegenden Maßstab für die Beurtheilung einer Handlung zu geben, nämlich ihre Folgen. Eine Handlung, wird man sagen, sei richtig oder unrichtig, je nachdem ihre Folgen für den Handelnden vortheilhaft oder nachtheilig seien. Allein wonach ist denn der Werth der Folgen zu bemessen? Die Antwort kann nur lauten: nach ihrem Verhältnisse zu einem Begehren des Handelnden und zwar zu einem anderen als dem die Handlung unmittelbar verursachenden. Vortheilhaft und Nachtheilig sind wie Richtig und Unrichtig Beziehungs-Prädikate, und zwar bildet für sie wie für diese den Beziehungspunkt ein Begehren; das Vortheilhafte besteht in der Uebereinstimmung, das Nachtheilige in dem Widerspruche mit einem Begehren desjenigen, für welchen es vortheilhaft bezw. nachtheilig ist. Wenn also eine Handlung nach ihren Folgen bemessen wird, wird sie nach einem Begehren ihres Urhebers bemessen, und zwar nach einem anderen als dem sie unmittelbar verursachenden, so daß nach dem eben Bemerkten das eigentliche Subjekt zu dem Prädikate der Richtigkeit oder Unrichtigkeit nicht sie selbst, sondern das sie unmittelbar verursachende Wollen ist und die Richtigkeit oder Unrichtigkeit in einem Verhältnisse dieses Wollens zu einem anderen Wollen oder auch einem bloßen Begehren oder einem bloßen Triebe besteht.

Man erwäge, um sich hiervon zu überzeugen, zunächst, daß die Folgen einer Handlung zu einem Wollen, welches die Ursache des sie selbst verursachenden Wollens, also in Beziehung auf sie selbst mittelbare Ursache ist, in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreites stehen können, nämlich dann, wenn die Handlung nicht um ihrer selbst, sondern um gewisser von ihr erwarteter Folgen willen, also als Mittel zu einem Zwecke gewollt wurde. Soweit nun die wirklichen Folgen mit dem mittelbar verursachenden Wollen, dem Wollen des Zweckes, übereinstimmen, sind sie ohne Zweifel dadurch vortheilhaft, wie nachtheilig sie auch in anderer Hinsicht sein mögen, denn die Erreichung jedes Beliebigen, welches wir erreichen wollen, ist für uns insofern von Werth, als sie eben unserem Wollen Genüge thut; und inwieweit die Folgen mit dem Wollen des Zweckes in Widerspruch stehen, sind sie eben dadurch nachtheilig, übel, wie vortheilhaft sie sonst auch sein mögen.

Wird daher die Handlung wegen dieses in ihren Folgen liegenden Vortheils oder Nachtheils als richtig oder unrichtig beurtheilt, so bildet das sie mittelbar verursachende Wollen des Zweckes die Norm der Beurtheilung. Geht z. B. ein Baum, den ein Gärtner einer von ihm selbst aufgestellten Regel genau entsprechend beschneidet, an dieser Operation zu Grunde, so war das Verfahren des Gärtners in Beziehung auf jene Regel, also in Beziehung auf das Wollen, welches seine direkte Ursache bildete, richtig, dagegen nach den Folgen beurtheilt unrichtig, aber diese Beurtheilung der Handlung nach den Folgen ist eine Beurtheilung derselben oder vielmehr des sie verursachenden Wollens nach einem weiter zielenden Wollen. Daß der Gärtner den Baum nach jener Regel beschneiden wollte, war unrichtig, weil er es zu dem Zwecke wollte, daß der Baum gedeihe, aber in Wirklichkeit diesen Zweck dadurch vereitelte.

Die Folgen einer Handlung können auch zu einem solchen Begehren des Handelnden in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreites stehen, welches weder unmittelbar noch mittelbar die Ursache der Handlung war, und auch durch solche Uebereinstimmung sind sie vortheilhaft und durch solchen Widerstreit nachtheilig. Wer z. B. zufällig beim Graben einen Schatz findet, wird dies als eine vortheilhafte Folge seiner Thätigkeit betrachten, aber doch nur darum, weil er ein Begehren nach Besitz hat.

Stets vergleicht man die Folgen seines Handelns mit einem eigenen Begehren, wenn man sie als vortheilhaft oder nachtheilig für sich selbst beurtheilt, sei es mit demjenigen, welches die Handlung mittelbar verursachte, sei es mit einem bei der Handlung völlig unbetheiligten. Vortheilhaftes und Nachtheiliges giebt es nur für wollende Wesen, und die Entscheidung darüber, ob ein Gewisses für Jemanden vortheilhaft oder nachtheilig sei, beruht stets auf einer Entscheidung darüber, ob ein Gewisses oder ein ihm Entgegengesetztes von dem betreffenden Subjekte begehrt werde, ob mindestens ein Trieb danach in dem Subjekte sei. Die Ansicht, daß das Vortheilhafte das Lustbringende, das Nachtheilige das Unlustbringende sei, und daß über Lust und Unlust das Gefühl richte, mag richtig sein, gewiß ist aber auch dieses richtig, daß die Gefühle der Lust und der Unlust einen Maßstab für die Beurtheilung von Handlungen

nur deshalb abgeben können, weil die Lust begehrt, die Unlust verabscheut wird. Ein Wesen, das zwar Lust und Unlust kännte, aber weder die eine zu erlangen noch die andere zu vermeiden einen Trieb hätte, würde niemals eine seiner Handlungen für ihn selbst vortheilhaft oder nachtheilig deswegen halten, weil sie ihm Lust oder Unlust einbrächte. Der Frage, ob die Lust das Erste sei und ihre Beziehung zum Begehren darin bestehe, daß sie sofort, indem sie sich ankündige, gern gehabt, also begehrt werde, oder ob das Begehren das Erste sei und alle Lust nichts Anderes als Befriedigung eines Begehrens, oder ob Lustgefühl und Begehren gleichwerthige und gleich ursprüngliche auf einander angewiesene Elemente seien, soll hier nicht präjudicirt werden. Nur darauf kommt es an, daß das Begehrungsvermögen die letzte Instanz ist, welche über Vortheile und Nachtheile entscheidet, und dem ist so, welches auch die Beziehung dieser Begriffe zu denen der Lust und Unlust sein und in welcher Verbindung auch immer das Begehrungsvermögen mit dem Gefühle stehen mag.

So hat sich denn ergeben, daß die Prädikate der Richtigkeit und der Unrichtigkeit, sofern das Subjekt, von welchem sie ausgesagt werden, und zwar ursprünglich, nicht durch bloße Uebertragung ausgesagt werden, ein Handeln ist, stets ein Verhältniß dieses Handelns zu dem Wollen, welches seine unmittelbare Ursache ist, bedeuten, das eine das Verhältniß der Uebereinstimmung, das andere dasjenige des Widerstreites. Wird eine Handlung in Beziehung auf ein Begehren, welches nicht seine unmittelbare Ursache ist, richtig oder unrichtig genannt, so wird nicht eigentlich die Handlung selbst, sondern das in ihr manifestirte Wollen gemeint; dieses Wollen, nicht die Handlung, wird mit jenem Begehren verglichen.

§ 2.

Zu den Begriffen des Begehrens und Wollens.

Die Betrachtung der Prädikate der Richtigkeit und der Unrichtigkeit in ihrer Anwendung auf das Handeln hat auf die Anwendung derselben auf das Wollen geführt. Ein weiteres Gebiet derselben aber giebt es nicht. Denn das Denken, welches man

zunächst glauben könnte noch hinzufügen zu müssen, ist selbst eine willkürliche Thätigkeit, ein Handeln, und in keinem andern Sinne als von allem übrigen Handeln wird vom Denken das Richtig-sein und das Unrichtig-sein ausgesagt. Das richtige Denken ist ja identisch mit dem wahren, das unrichtige mit dem unwahren, man nennt aber das wahre Denken richtiges, weil man wahr zu denken begehrt, und das unwahre unrichtiges, weil dasselbe einem negativen Begehren entspricht. Bevor nun untersucht wird, in welchem Sinne von richtigem und unrichtigem Wollen geredet wird, ist der Begriff des Wollens selbst genauer festzustellen.

In seinem weitesten Sinne bezeichnet das Wort Wollen alles Begehren mit, soweit dasselbe auf eine Thätigkeit des Begehrenden, sei es um ihrer selbst, sei es um ihres Erfolges willen, zielt, auch das so zu sagen gebundene Begehren, welches selbst dann nicht in die entsprechende Thätigkeit übergeht, wenn alle außerhalb des Begehrungsvermögens liegenden Bedingungen dafür erfüllt sind, — alles zunächst auf eine eigene Thätigkeit gerichtete Streben und Wünschen, ja selbst jene Neigung oder Trieb genannte Disposition der Seele, zufolge deren ein gewisses Begehren in ihr entsteht, sobald sie das Objekt desselben vorstellt.

Im engeren Sinne des Wortes wird Wollen nur dasjenige Begehren genannt, mit welchem das Begehrungsvermögen (der Wille im weiteren Sinne) alles leistet, was an ihm liegt, um die zu seiner Befriedigung dienende Thätigkeit hervorzubringen. Ein solches Wollen bringt aber die gewollte Thätigkeit stets wirklich hervor, sobald die außerhalb des Willens liegenden Bedingungen für das Dasein derselben erfüllt sind. Zu dem vollendeten Wollen kann nicht noch ein Willensakt hinzukommen, durch welchen die Seele jenes erst in Wirksamkeit setzte; die Annahme eines solchen ausführenden Willensaktes würde dem eben festgestellten Begriffe des Wollens widersprechen, nach welchem das Wollen einer Thätigkeit das Ganze ist, was der Wille zur Herbeiführung dieser Thätigkeit leisten kann. Mittelglieder zwischen dem Wollen und der gewollten Handlung kann es allerdings geben. In dem besonderen Falle der willkürlichen Leibesbewegung treten zwischen das Wollen der Bewegung und diese selbst bekanntlich leibliche Vorgänge, die selbst nicht

zu dem Inhalte des Wollens gehörten, Innervationen und Muskelkontraktionen, und es ist kein sich widersprechender Gedanke, daß wieder zwischen diesen und dem Wollen ein psychisches Geschehen liege. Aber die Kette der sei es lediglich physischen, sei es lediglich psychischen, sei es theils physischen theils psychischen Ereignisse, durch welche ein Wollen zur Ausführung kommt, geht aus diesem unmittelbar hervor, nicht erst mittelst eines zweiten Willensaktes. Daher kann das Wollen im engeren Sinne des Wortes von dem bloßen Begehren durch die Bestimmung unterschieden werden, daß es unfehlbar in That übergehe, sobald die außerhalb des Wollens liegenden Bedingungen für das Eintreten der That es gestatten.

Auch für dasjenige Wollen gilt dies, welches eine Thätigkeit nur in solcher Unbestimmtheit zum Inhalte hat, daß erst eine dieselbe näher bestimmende Vorstellung hinzutreten muß, bevor es wirksam werden kann. Denn diese Vorstellung gehört dann zu den außerhalb des Willens selbst liegenden Bedingungen für die Ausführbarkeit seines Wollens. Wer z. B. die Feder in die Hand nimmt, um überhaupt etwas zu schreiben, muß erst diesen Entschluß durch die Vorstellung eines zu schreibenden Wortes näher bestimmen, damit er an die Ausführung desselben gehen könne; diese Vorstellung aber ist ein Erzeugniß nicht des Willens selbst, sondern des Vorstellungsvermögens, wenngleich das Vorstellungsvermögen, sie zu erzeugen, durch den Willen in Bewegung gesetzt werden kann, und so bedarf es nur des Eintretens einer dem Willen äußerlichen Bedingung, daß aus dem schreiben Wollen das Schreiben hervorgehe. Aehnliches ist über das Wollen einer Thätigkeit für die Zukunft zu bemerken. Bin ich entschlossen, morgen früh eine Reise anzutreten, so ist es eine äußere Bedingung für die Verwirklichung meines Entschlusses, daß der festgesetzte Zeitpunkt zur Gegenwart geworden sei, und wenn diese Bedingung nebst allen sonst noch bestehenden erfüllt sein wird, werde ich meinen Entschluß zur Ausführung bringen, ich müßte ihn denn mittlerweile geändert oder vergessen haben.

Für die psychologische Erforschung des Willens würde sich an diese Begriffsbestimmung sofort die Frage knüpfen, durch welche Eigenthümlichkeit denn einem Begehren jene Wirksamkeit, die ihm

den Rang des Wollens verleihe, zukomme, — ob etwa durch sein Uebergewicht über alles andere ihm entgegengesetzte Begehren oder durch die Verbindung mit einem auf seine Verwirklichung gerichteten Begehren oder durch Hinzutreten der Erkenntniß, daß durch seine Befriedigung das Ganze der Zwecke des Individuums werde gefördert werden, oder durch einen Akt der Seele, der sich gänzlich ihrer eigenen Kenntniß entzieht. Die gegenwärtige Untersuchung erheischt keine Beantwortung derselben. Andere das Wollen betreffende psychologische Fragen, welche, wie die nach dem Verhältnisse desselben zum Fühlen und zum Vorstellen, voraussichtlich nicht zu umgehen sein werden, mögen doch so lange bei Seite gelassen werden, bis sich ihre Beantwortung als unerläßlich herausstellen wird.

Die Begriffe der Richtigkeit und der Unrichtigkeit nun finden nur auf das Wollen im engeren Sinne Anwendung, nicht auch auf das bloße Begehren, Streben, Wünschen, Fühlen einer Neigung oder eines Triebes. Werden einem Menschen bloße Begehrungen, Neigungen, Triebe als Verdienst oder als Schuld angerechnet, so wird dabei vorausgesetzt, daß dieselben in einem Kausalzusammenhange mit seinem Wollen stehen, indem er sie absichtlich gepflegt habe bezw. es an dem festen Willen, sie zu bekämpfen, habe fehlen lassen. Lob und Tadel beziehen sich dann also eigentlich auf ein Wollen, nicht auf die bloßen Triebe.

§ 3.

Die Richtigkeit des Wollens.

Ohne Zweifel ist ein Wollen richtig, wenn die Handlung, deren unmittelbare Ursache es ist, richtig ist oder doch richtig gewesen sein würde, falls sie ihm völlig entsprechend ausgefallen wäre. Hierbei darf natürlich unter der Richtigkeit der Handlung nicht ihre Uebereinstimmung mit dem sie unmittelbar verursachenden Wollen verstanden werden, denn dann würde die Erklärung gleichbedeutend sein mit der, ein Wollen sei richtig, wenn die von ihm unmittelbar verursachte ihm völlig entsprechende Handlung ihm völlig entspreche. Unter der Richtigkeit der Handlung

muß vielmehr ihre Uebereinstimmung mit einem anderen Wollen oder überhaupt Begehren als dem sie unmittelbar verursachenden verstanden werden, ihre Uebereinstimmung, sei es mit einem sie nur mittelbar verursachenden Wollen (welche Uebereinstimmung nach § 1 dann besteht, wenn die Folgen der Handlung dem Zwecke entsprechen, zu welchem sie ausgeführt wurde), sei es mit einem an ihrer Erzeugung gar nicht betheiligten Begehren. Wenn aber die mit einem Wollen völlig übereinstimmende Handlung zugleich mit einem anderen Begehren übereinstimmt, so wird durch dieses Wollen etwas gewollt, was auch durch dieses Begehren begehrt wird; und wenn die mit einem Wollen völlig übereinstimmende Handlung einem anderen Begehren widerstreitet, so wird durch dieses Wollen etwas gewollt, dessen Nicht-sein durch dieses Begehren begehrt wird. Nennt man daher diese Verhältnisse zwischen Wollen und Begehren ebenfalls Uebereinstimmung und Widerstreit, so ergiebt sich aus der ersten Definition der Richtigkeit des Wollens die zweite, daß dieselbe bestehe in der Uebereinstimmung mit einem anderen Wollen oder überhaupt Begehren oder auch einem bloßen Triebe desselben Subjektes, und die Unrichtigkeit des Wollens ist dementsprechend zu definiren als der Widerstreit zwischen ihm und einem anderen Wollen oder Begehren desselben Subjektes.

Es ist hier darauf aufmerksam zu machen, daß durch jedes Begehren indirekt auch alles das begehrt wird, was zur Erreichung des direkt Begehrten unter den bestehenden Umständen und Verhältnissen erforderlich ist, und daß das Verhältniß der Uebereinstimmung oder des Widerstreits zwischen einem Wollen und einem Begehren auch dann besteht, wenn das Gewollte mit dem indirekt Begehrten oder einem Theile desselben identisch, beziehungsweise ihm entgegengesetzt ist. Z. B. der Wanderer, der zu trinken begehrt, begehrt damit indirekt aus der nahen Quelle zu trinken, auch wenn er von deren Dasein nichts weiß, und es ist insofern unrichtig von ihm, den von der Quelle wegführenden Weg einschlagen zu wollen. Wer sich vorgenommen hat, nie zu lügen, will damit indirekt auch der ihm bevorstehenden Versuchung zu lügen widerstehen, und erliegt er nun doch der Versuchung und entschließt sich zur Lüge, so ist dieser Entschluß unrichtig in Beziehung auf sein allgemeines Vor-

nehmen. Insbesondere ist das Begehren eines Zweckes indirekt Begehren eines der erreichbaren Mittel überhaupt, auch wenn jede Kenntniß derselben fehlt. Wer demnach etwas will, was sich zu einem von ihm Begehrten als Mittel verhält, dessen Wollen ist insofern richtig, als das Gewollte überhaupt solches Mittel ist, während es als Wollen gerade dieses Mittels weder richtig noch unrichtig ist.

Die Richtigkeit und die Unrichtigkeit sind nach dieser Erklärung auch dann, wenn sie von einem Wollen ausgesagt werden, Beziehungs-Prädikate, ein Wollen ist richtig oder unrichtig niemals, sofern es als dieses bestimmte Wollen für sich betrachtet wird, sondern immer, sofern es mit einem Begehren desselben Subjektes verglichen wird. Z. B. der Kranke, der eine gewisse Arznei nehmen will, will richtig, wenn diese Handlung richtig ist, dieselbe ist aber richtig dann, wenn ihre Folgen seinem Zwecke, gesund zu werden, dienen, mithin ist seine Absicht, die Arznei zu nehmen, richtig oder unrichtig oder weder das eine noch das andere nicht an sich, sondern in Beziehung auf seinen Wunsch, gesund zu werden, richtig, wenn die Arznei zu helfen geeignet, unrichtig, wenn dieselbe schädlich ist, weder richtig noch unrichtig, wenn sie gänzlich wirkungslos ist.

Bezüglich der sittlichen Beurtheilung wird diese Erklärung des Richtigen allerdings Bedenken erregen. Die sittliche Beurtheilung, wird man sagen, messe ein Wollen und das entsprechende Verhalten eines Wesens keineswegs wieder an einem Wollen oder einem Begehren desselben Wesens, vielmehr entspringe die Norm, auf welche sie ihr Objekt beziehe, aus einer außerhalb des eigenen Wollens liegenden Quelle; die sittliche Richtigkeit eines Wollens bestehe darin, daß es gewissen Anforderungen entspreche, welche eine über dem Willen stehende Macht an denselben stelle, die sittliche Unrichtigkeit in der Unangemessenheit zu solchen Forderungen. Ob dem in der That so ist, oder ob sich doch die Begriffe des sittlich Guten und des Bösen aus denjenigen des in Beziehung auf ein eigenes Begehren Richtigen und Unrichtigen ableiten lassen, soll späterer Untersuchung vorbehalten werden. Bis dahin möge das ethische Gebiet bei den folgenden Erörterungen stillschweigend ausgenommen werden.

Die Richtigkeit einer Handlung und die Richtigkeit eines Wollens sind beide als Uebereinstimmung mit einem Begehren, die Unrichtigkeit einer Handlung und die Unrichtigkeit eines Wollens beide als Widerstreit mit einem Begehren erklärt worden. Aber den Worten Uebereinstimmung und Widerstreit scheint nicht beide Male derselbe Sinn beigelegt worden zu sein. Denn während unter Uebereinstimmung einer Handlung mit dem sie unmittelbar verursachenden Begehren ihre Identität mit der begehrten Handlung, unter Widerstreit ihr Gegensatz zu der begehrten Handlung verstanden wurde, oder, was dasselbe ist, unter der Richtigkeit ihre Angemessenheit, unter der Unrichtigkeit ihre Unangemessenheit zu Forderungen, die der Wille selbst an sie stellte, wurde die Uebereinstimmung eines Wollens mit einem Begehren in die Identität, nicht des wirklichen Wollens mit dem begehrten Wollen, sondern des Gewollten mit dem direkt oder indirekt Begehrten oder einem Theile desselben gesetzt. Allein man kann auch sagen, daß ein Wollen mit einem Begehren dann übereinstimme, wenn es identisch sei mit dem durch dieses Begehren begehrten Wollen, daß man also richtig wolle, wenn man so wolle, wie zu wollen man von sich selbst begehre, — und daß ein Wollen einem Begehren dann widerstreite, wenn es dem durch dieses Begehren begehrten Wollen entgegengesetzt sei, daß man also unrichtig wolle, wenn man anders wolle, als man von sich selbst zu wollen begehre. Denn alles Begehren ist indirekt Begehren eines Wollens; wer etwas begehrt, begehrt damit indirekt von sich, so zu wollen, daß dadurch das Begehrte erreicht werde. Wer z. B. ein Haus bauen will, will damit indirekt einen Bauplatz erwerben, Baumaterialien beschaffen, Arbeiter dingen, und da diese Handlungen nicht wie Reflexbewegungen aus der bloßen Absicht, ein Haus zu bauen, hervorgehen, so will er auch von sich, daß er jede derselben zur geeigneten Zeit ausführen wolle. Wer den Gipfel eines Berges zu besteigen begehrt, begehrt damit indirekt von sich, daß er an jedem Punkte des Weges den Willen, die Schwierigkeiten zu überwinden, in sich erzeuge. Die Richtigkeit des Wollens besteht demnach in der Angemessenheit, die Unrichtigkeit in der Unangemessenheit desselben zu Forderungen, welche man durch sein Begehren,

durch seinen Willen an sein Wollen stellt, gleichwie die Richtigkeit und Unrichtigkeit eines Handelns in seiner Angemessenheit bezw. Unangemessenheit zu Forderungen besteht, welche das verursachende Wollen an dasselbe stellte. Oder das in Beziehung auf ein gewisses Begehren richtige Wollen ist das durch dieses Begehren gebotene, das unrichtige das verbotene, das weder richtige noch unrichtige das erlaubte.

In diese allgemeine Erörterung gehört noch die Unterscheidung der zufälligen und der nicht zufälligen Richtigkeit. Ein Wollen, das in Beziehung auf ein gewisses Begehren richtig ist, ist nicht zufällig oder zufällig richtig, je nachdem dieses Begehren seine Ursache ist oder nicht ist. Der durstige Wanderer eines obigen Beispiels, der sich entschließt, den Weg zur Rechten einzuschlagen, ohne zu wissen, daß derselbe zu einer Quelle führt, entschließt sich richtig in Beziehung auf sein Begehren, zu trinken, aber diese Richtigkeit ist eine bloße zufällige. Oder wem das Wohl seiner Mitmenschen ein Endziel seines Begehrens ist, der will in Beziehung auf dieses Begehren nur zufällig richtig, wenn er eine Wohlthat nicht um ihrer selbst, sondern um einer erwarteten Gegenleistung willen erweist. (Auf das Gebiet des Sittlichen bezogen ist dies die Kantische Unterscheidung der Legalität und der Moralität eines Wollens und des ihm entsprechenden Handelns.)

§ 4.

Bedingte und unbedingte Richtigkeit.

Wie der Beurtheilung einer Handlung, ob sie dem Wollen, aus welchem sie hervorging, entsprechend ausgefallen sei oder nicht, eine Beurtheilung dieses Wollens (und damit wiederum der Handlung, falls dieselbe in der ersten Beurtheilung das Prädikat Richtig erhalten hatte) folgen kann, indem dasselbe an einem umfassenderen oder ferner zielenden Begehren gemessen wird, so kann auch dieses wieder, wofern es kein bloßes Begehren, sondern ein Wollen im engeren Sinne des Wortes ist, mit einem noch umfassenderen oder noch ferner zielenden vergleichbar sein, und so fort. Wenn, um ein oben gebrauchtes Beispiel fortzuführen, einem Wanderer

der beabsichtigte Sprung über den Graben gelingt, so ist sein Sprung in Beziehung auf diese Absicht richtig, und wenn diese Absicht den weiteren Zweck befördert, eine gewisse Stadt zu erreichen, so ist sie selbst in Beziehung auf diesen Zweck richtig und mit ihr die durch sie verursachte Handlung des Sprunges; und wiederum kann der Zweck, in eine gewisse Stadt zu gelangen, einer Kritik unterzogen werden, etwa in Beziehung auf den Wunsch, ein vortheilhaftes Geschäft abzuschließen, welche Kritik sich dann auf die Absicht des Sprunges und diesen selbst überträgt. Eine solche Reihe von Beurtheilungen kann in allen ihren Gliedern nur Willensakte im engeren Sinne des Wortes, nicht bloße Begehrungen betreffen, denn bloße Begehrungen sind, wie oben (§ 2) bemerkt wurde, der Billigung und der Mißbilligung unzugänglich. Nur dasjenige Begehren, welches den letzten Maßstab der Beurtheilung bildet (in dem Beispiele der Wunsch, ein vortheilhaftes Geschäft abzuschließen), kann ein bloßes Begehren sein. Allein auch ein bloßes Begehren kann doch wieder mit einem umfassenderen Begehren verglichen werden, denn seine Befriedigung kann zur Befriedigung eines solchen dienen wie auch ihm Abbruch thun. Und ein Wollen, das sich in Beziehung auf ein gewisses bloßes Begehren als richtig erwiesen hat, kann daher doch selbst mittelst jenes Begehrens nochmals nach einer höheren Norm beurtheilt werden.

Aber die Reihe der Begehrungen, welche auf diese Weise in die Beurtheilung hineingezogen werden, kann nicht unendlich sein; sie muß, welche Handlung auch immer das nächste Objekt der Beurtheilung ist, ein letztes Glied in einem Begehren haben, welches nicht wieder zu einem höheren in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreites steht.

Ein Wollen soll nun bedingt richtiges oder unrichtiges genannt werden, wenn das Begehren, in Beziehung auf welches es richtig oder unrichtig ist, selbst wieder einer Werthbeurtheilung unterliegt oder unterliegen würde, falls es wirkliches Wollen wäre, — unbedingt richtiges oder unrichtiges, sofern es zu einem so zu sagen souveränen, einem absoluten Begehren in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreites steht. Die unbedingte

Richtigkeit ist demnach nicht minder als die bedingte eine beziehungsweise. Man kann das bedingt richtige Wollen auch als ein solches definiren, welches bedingten Forderungen, hypothetischen Imperativen, das unbedingt richtige als ein solches, welches unbedingten Forderungen, kategorischen Imperativen, angemessen ist; denn die Forderungen, welche von einem solchen Begehren ausgehen, das selbst noch, wenn es in Wollen übergeht, hinsichtlich seiner Richtigkeit geprüft zu werden bedarf, sind wirkliche, verbindende Forderungen nur unter der Bedingung, daß jene Prüfung günstig ausfalle, während die Gültigkeit der von einem Begehren, welches an keinem höheren gemessen werden kann, gestellten Forderungen an keine Bedingung gebunden ist. (Sowohl die bedingten als auch die unbedingten Forderungen würden, da sie Konsequenzen eines Begehrens sind, insbesondere die Mittel zu einem begehrten Zwecke betreffen, nach der Kantischen Terminologie als hypothetische Imperative zu bezeichnen sein; eher entspricht der hier gemachten Unterscheidung bei Kant diejenige der problematischen und der assertorischen Imperative; vergl. Kants Grundlegung zur Met. d. S., Ausg. von Ros., S. 39.) Angenommen demnach, irgend ein Wesen begehre sein ganzes Dasein hindurch eigene Lust um ihrer selbst willen, nicht als Mittel zu einem Zwecke noch auch als ein Glied in einem Systeme von Zwecken, welches unter Umständen des Systemes wegen hinter andere Glieder zurückgesetzt werden müßte, so würde dasselbe unbedingt richtig jedenfalls dann wollen, wenn es durch die Erreichung des Gewollten die für sein ganzes Leben berechnete Summe der Lust mehr als die Summe der Unlust vermehrte, unbedingt unrichtig im entgegengesetzten Falle. Das allgemeine Begehren nach eigener Lust, welches den Maßstab für absolute Werthbeurtheilungen eines solchen Wesens bildete, wäre selbst weder richtig noch unrichtig, auch nicht das dem Inhalte nach mit ihm identische eigentliche Wollen; es hätte ebenso wenig Sinn, den Begriff der Richtigkeit und der Unrichtigkeit auf das auf Lust überhaupt gerichtete Wollen zu beziehen, wie auf ein Naturgesetz; dasselbe böte für Lob und Tadel ebenso wenig einen Angriffspunkt wie etwa für eine Gewichtsbestimmung.

An diese Betrachtung knüpft sich naturgemäß die Vermuthung, daß sich sämmtliche Reihen von immer mehr maßgebenden Begehrungen, auf welche die Werthbeurtheilungen von Willensakten und entsprechenden Handlungen eines Individuums treffen können, in Einem Endgliede, Einem unveränderlichen absoluten Begehren dieses Individuums vereinigen, so daß alle seine unbedingt richtigen Willensakte ihre unbedingte Richtigkeit in Beziehung auf eine und dieselbe Norm besitzen, und weiter, daß die absoluten Begehrungen aller Individuen in einer ihnen gemeinsamen allgemeinen absoluten Begehrung übereinstimmen oder gar begrifflich identisch seien. Das Letztere würde z. B. der Fall sein, wenn jedes begehrende Wesen zum alleinigen Endziele seines Begehrens eigene Lust jeder Art und nichts Anderes hätte, also alles, was es begehrte, deshalb begehrte, weil es dasselbe für eine besondere Lust oder für ein Lust mit sich führendes oder Lust nach sich ziehendes hielte, — das andere, wenn zwar kein Individuum etwas Anderes begehrte als eigene Lust, aber jedes von den ihm zugänglichen Arten von Lust nur eine, das eine diese, das andere jene. Die unbedingte Richtigkeit eines Wollens bestände nach der ersten Annahme darin, daß die demselben entsprechende Handlung dem Individuum einen Zuwachs an Lust überhaupt, nach der anderen darin, daß sie ihm einen Zuwachs an der besonderen von ihm ausschließlich begehrten Art von Lust eintrüge. — Diese Vermuthung soll nunmehr geprüft werden.

§ 5.

Das absolute Begehren und der reine Begehrungsinhalt.

Es bedarf zur Entscheidung der aufgeworfenen Frage nur der Zergliederung des Begriffes des absoluten Begehrens.

Ein absolutes Begehren (d. i. ein solches, mit welchem übereinstimmend ein Wollen unbedingt richtig, und welchem widerstreitend ein Wollen unbedingt unrichtig ist) hat selbstverständlich einen Inhalt, der um seiner selbst, nicht um eines ihm Anhängenden oder um eines ihm Nachfolgenden willen begehrt wird, kurz, ist Begehren eines E n d z i e l e s. Denn ein Wollen, welches in Beziehung auf

ein Begehren beurtheilt wird, dessen Inhalt um eines mit ihm Verknüpften willen begehrt wird, hat ein höheres Maß an dem auf jenes Verknüpfte direkt gerichteten Begehren und kann in Beziehung auf dieses unrichtig sein, während es in Beziehung auf jenes richtig ist, da die Verknüpfung irrthümlich angenommen sein kann. Wer insbesondere etwas deshalb begehrt, weil er darin ein Mittel zu einem gewissen Zwecke erblickt, und einen mit diesem Begehren des Mittels übereinstimmenden Entschluß faßt, entschließt sich, wenn das vermeintliche Mittel in Wirklichkeit kein Mittel ist, in Beziehung auf sein Begehren des Zweckes unrichtig.

Aber nicht jedes auf ein Endziel gerichtete Begehren ist ein absolutes. Damit es ein solches sei, muß es dem betreffenden Subjekte sein ganzes Dasein hindurch eigen sein. Denn die Befriedigung eines Begehrens, welches nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte besteht, kann durch ihre Folgen der Befriedigung eines erst nach diesem Zeitpunkte auftretenden Begehrens in solchem Maße Abbruch thun, daß der frühere Gewinn geringer ist als der spätere Verlust. Wer z. B. in seiner Jugend nur nach sinnlicher Lust begehrte, in seinen späteren Jahren aber nur nach geistigen Gütern, würde in späteren Jahren bedauern, in der Jugend den Erwerb bleibender geistiger Güter verabsäumt zu haben. Jedes begehrende Wesen interessirt sich aber für seine ganze Zukunft, oder würde sich doch für dieselbe interessiren, wenn es genügende Intelligenz besäße, sich mit ihr zu beschäftigen. Jedes begehrende Wesen hat m. a. W. sein ganzes Dasein hindurch ein Begehren, durch welches es in jedem Augenblicke etwas nicht bloß für diesen Augenblick, sondern für sein ganzes künftiges Leben begehrt. Und da dieses Begehren für jedes einem zeitweiligen Begehren entsprechende Wollen eine höhere Norm bildet, so ist es allein absolut. Der Gesammtinhalt jedes Begehrens, welches nach gewisser Zeit durch ein anderes ersetzt wird, verhält sich, soweit er aus Endzielen und nicht aus bloßen Mitteln besteht, zu dem Gesammtinhalte des absoluten Begehrens, sofern derselbe für eben dieselbe Zeit begehrt wird, sofern also davon abstrahirt wird, daß er auch für die auf diese Zeit folgende Zeit begehrt wird, wie das Besondere zum Allgemeinen.

Angenommen z. B., ein Wesen begehre sein ganzes Dasein hindurch nichts Anderes als eigene Lust, aber sein Geschmack wechsele in jedem Jahre, so würde zwar in jedem Jahre die gerade seinem Geschmacke entsprechende Lust ein Endziel seines Begehrens sein, aber sein Begehren wäre nur insofern, als es das bleibende Allgemeine in den wechselnden besonderen Begehrungen wäre, und sich auf sein ganzes ferneres Leben bezöge, als es also überhaupt auf Lust, und zwar auf sein ganzes künftiges Dasein ausfüllende Lust, gerichtet wäre, absolutes Begehren.

Noch eine zweite Bedingung muß erfüllt sein, damit das Begehren eines Endzieles absolutes Begehren sei. Dasselbe darf auch kein Begehren mit einem anderen Endziele in demselben Subjekte neben sich haben. Denn hat ein Individuum viele Endziele des Begehrens, so bilden dieselben nothwendig ein Ganzes, und dann giebt es ein auf dieses Ganze gerichtetes Begehren und dieses ist das einzige absolute. Ein begehrendes Subjekt, welches wirklich Eines ist, kann nicht umhin zu wünschen, daß bei den unausbleiblichen gegenseitigen Einschränkungen seiner Bemühungen um die Erreichung seiner Endziele die Summe des Gewinnes diejenige des Verlustes möglichst übertreffe, oder es würde doch diesen Wunsch haben, wenn seine Intelligenz den Gedanken des Zusammenhanges aller seiner Bestrebungen in der Einheit seines Ich zu erzeugen vermöchte, und so haben die vielen Endziele für dasselbe die Bedeutung von Elementen eines Ganzen, mag es sich dieser Bedeutung bewußt sein oder nicht. Jedes Subjekt vereinigt so zu sagen alle seine Gewinne in Einer Kasse und bestreitet aus derselben Kasse alle seine Verluste, und hat an dem Bestande seiner Kasse im Ganzen, nicht bloß an dem der einzelnen Fächer, in welche dieselbe getheilt ist, ein Interesse. Hat m. a. W. ein wirklich einheitliches Subjekt viele innerlich verschiedene Triebe, so sind dieselben Zweige Eines Triebes; ein Subjekt, dem diese Einheit der Triebe fehlte, wäre nicht Ein begehrendes Subjekt, sondern ein Aggregat von solchen.

Es ist mithin zwar möglich, daß ein begehrendes Individuum viele unveränderliche, sei es gleichartige sei es heterogene, Endziele des Begehrens habe, und daß jedes dieser Endziele nur als ein allgemeines in besonderen Endzielen von geringerer Dauer Dasein

habe, aber das absolute Begehren jedes Individuums ist unveränderlich und Eines. Man muß von dem Vorübergehenden in dem Begehren eines Individuums abstrahiren und das in dem Bleibenden enthaltene Viele zusammenfassen, um das absolute Begehren desselben zu finden. Das absolute Begehren jedes Individuums ist so unveränderlich, wie dasjenige, wodurch das Individuum eben dieses Individuum und kein anderes ist und im Laufe seines Daseins dasselbe Individuum bleibt, und so Eines, wie das Ich des Individuums in der Vielheit seiner Verhaltungsweisen Eines ist.

Der Begriff des absoluten Begehrens eines Individuums ist hiernach einerlei mit demjenigen des Begehrens, welches demselben dadurch eigen ist, daß es eben dieses begehrende Individuum ist, — eigen ist durch das Ganze seiner unveränderlichen Individualität. Und das von einem Individuum absolut Begehrte ist dasjenige, was es dadurch begehrt, daß es überhaupt dieses eigenthümliche begehrende Individuum ist. Jede Besonderung nämlich dieses dem Individuum in seiner Eigenthümlichkeit wesentlichen Begehrens ist für die eigenthümliche Individualität unwesentlich und zufällig, mithin nicht nothwendigerweise bleibend und mithin zu einem absoluten Maßstabe für die Beurtheilung des Wollens unbrauchbar, da ein in Beziehung auf sie richtiges Wollen möglicherweise in Beziehung auf eine folgende Besonderung unrichtig ist. Dasjenige, was ein Wesen dadurch begehrt, daß es überhaupt auf seine unveränderliche eigenthümliche Weise begehrt, was also einen von der Form seines Begehrens unabtrennbaren Inhalt desselben bildet, kann der reine Begehrungs- oder Willensinhalt dieses Wesens genannt werden. Alsdann lautet das Ergebniß der letzten Betrachtungen so: jedes wollende Subjekt hat einen reinen Willensinhalt, und die unbedingte Richtigkeit eines Wollens besteht in der Uebereinstimmung des Gewollten mit dem reinen Willensinhalte, die unbedingte Unrichtigkeit in dem Widerstreite.

Die Annahme eines absoluten Begehrens und mithin die aus ihr folgende eines reinen Begehrungsinhaltes wurde auf die Voraussetzung gegründet, daß unbedingt richtiges Wollen möglich sei. Dieselbe läßt sich aber auch durch bloße Begriffszergliederung beweisen, und aus dem so Bewiesenen kann man dann umgekehrt

folgern, daß der Begriff der unbedingten Richtigkeit des Wollens ein gültiger sei.

In dem Begriffe nämlich, dadurch ein begehrendes Individuum in seiner Allgemeinheit, d. i. inwiefern es überhaupt dieses bestimmte Individuum ist, gedacht wird, muß ein Inhalt des Begehrens mitgedacht werden, denn zu jedem Begehren gehört ein Begehrtes. Und zwar muß nicht bloß die mit dem Worte Inhalt-sein bezeichnete Beziehung von etwas auf das Begehren mitgedacht werden, sondern auch das Etwas, welches den Inhalt bildet, selbst, und nicht bloß ein Etwas überhaupt ohne jegliche Bestimmung (ohne jegliche Angabe, was für ein Etwas es sei), sondern ein Etwas von obwohl sehr allgemeiner doch bestimmter Bedeutung, — nicht bloß m. a. W. die leere Stelle für einen Inhalt, ein bloßer Anknüpfungspunkt für die mit dem Worte Begehrt-werden bezeichnete Beziehung, sondern ein diese Stelle Ausfüllendes, ein diesen Anknüpfungspunkt Darbietendes. Würde von allem demjenigen, worin der Inhalt eines Begehrens besteht, abstrahirt, so bliebe nicht etwa ein in seiner Allgemeinheit leeres Begehren übrig, sondern gar nichts, oder doch nichts, was noch Begehren genannt werden könnte. Der in dem Begriffe irgend eines begehrenden Individuums mitgedachte Begehrungsinhalt muß ebenso ein allen Begehrungsinhalten dieses Individuums (soweit dieselben Endziele des Begehrens und nicht bloß an sich gleichgültige Mittel oder Träger sind, und soweit sie vollständige Endziele, nicht bloße Bestandtheile eines Ganzen sind) Gemeinsames bedeuten, wie das in ihm gedachte Begehren ein allem Begehren dieses Individuums Gemeinsames bedeutet. Die Verallgemeinerung, durch welche der Begriff eines gewissen begehrenden Individuums gebildet wird (mittelst Abstraktion von dem Zufälligen und Wechselnden in ihm) bezieht sich genau in derselben Weise auf den Inhalt wie auf die Form des Begehrens; sie hebt nicht die Form auf, denn sonst führte sie nicht zu dem Begriffe eines Individuums, welches begehrt, und ebensowenig hebt sie den Inhalt auf, denn sonst führte sie zu dem Begriffe eines zwar begehrenden aber nichts begehrenden Individuums, sie läßt die individuell eigenthümliche Form bestehen und mit ihr den individuell eigenthümlichen unveränderlichen Inhalt. Hieraus folgt, daß jedes Individuum

dadurch, daß es als dieses Individuum überhaupt begehrt, etwas Gewisses begehrt, daß also jedes Individuum einen reinen Begehrungsinhalt hat, und daß es mithin ein absolutes Begehren hat, und zwar nur Eines und ein unveränderliches, denn das Begehren ist absolut, sofern sein Inhalt der reine ist.

Es wurde weiter die Vermuthung ausgesprochen, daß die absoluten Begehrungen aller begehrenden Wesen in einem Allgemeinen übereinstimmen, wenn sie nicht gar begrifflich identisch seien. Daß dem in der That so ist, ergiebt sich aus einer Erwägung, welche der zuletzt angestellten ganz analog ist. Jedes begehrende Wesen begehrt etwas Gewisses nicht bloß dadurch, daß es das ihm wesentlich eigenthümliche Begehren überhaupt hat, sondern auch schon dadurch, daß es überhaupt begehrt, und dasjenige, was es so begehrt, ist ein in den reinen Begehrungsinhalten aller begehrenden Wesen enthaltener gemeinsamer Begehrungsinhalt. Denn wie in dem Begriffe eines individuell eigenthümlichen Begehrens (wenn er vollständiger, wirklich vollzogener, nicht als bloße Aufgabe gedachter Begriff ist) ein begehrter wirklicher Inhalt desselben, nicht die bloße Stelle für einen solchen mitgedacht werden muß, so auch noch in dem ganz allgemeinen Begriffe des Begehrens überhaupt.

Was eben der reine Begehrungsinhalt eines Individuums genannt wurde, mag jetzt bestimmter der individuelle reine Begehrungsinhalt desselben heißen, und das allen individuellen reinen Begehrungsinhalten Gemeinsame, welches mit der Form des Begehrens überhaupt untrennbar verknüpft ist, der universelle. Aus diesen Begriffen folgt, daß ein seitens eines Individuums Gewolltes, welches mit dessen individuellem reinen Willensinhalte übereinstimmt, nothwendig auch mit dem universellen übereinstimmt, denn dieser ist in jenem enthalten. Aber auch das umgekehrte gilt: ein seitens eines Individuums Gewolltes, welches mit dessen universellem reinen Willensinhalte übereinstimmt, stimmt auch mit dem individuellen überein. Denn daß etwas, was ein Individuum A will, mit dem universellen reinen Willensinhalte übereinstimme, heißt, daß A bei seiner ganzen Eigenthümlichkeit und unter den gerade bestehenden Verhältnissen gerade dieses wollen mußte, um

die Verwirklichung dessen zu fördern, was es schon dadurch begehrt, daß es überhaupt begehrt; mithin ist die Uebereinstimmung mit dem individuellen reinen Willensinhalte eine Bedingung für die Uebereinstimmung mit dem universellen. Angenommen, es sei jedem Individuum, welches auch seine individuelle Eigenthümlichkeit sei, in allem seinem Begehren lediglich um die eigene Lust zu thun, die eigene Lust sei also der universelle reine Willensinhalt, ferner, ein Individuum A begehre nur eine besondere Art von Lust, etwa die des Geschmackssinnes, so würde für dieses Individuum nicht nur jede Befriedigung seines Begehrens nach dieser besonderen Lust zugleich eine Befriedigung seines Begehrens überhaupt sein, sondern auch umgekehrt jede Befriedigung seines Begehrens nach eigener Lust überhaupt eine solche seines Begehrens nach der Lust des Geschmackssinnes. Man kann demnach die Richtigkeit des Wollens eines bestimmten Individuums A sowohl in die Uebereinstimmung mit dessen individuellem als auch in diejenige mit dem universellen reinen Willensinhalte setzen.

Es kann hier nicht ausgemacht werden, ist aber auch für den weiteren Verlauf dieser Betrachtungen ohne Belang, ob in der That jedes Individuum ein invividuell eigenthümliches absolutes Begehren habe, oder ob alle begehrenden Individuen, inwiefern sie begehrende sind, gleich sind und alle Unterschiede des Begehrens aus solchen individuellen Eigenthümlichkeiten, welche außerhalb des Begehrungsvermögens liegen, und den Lebensverhältnissen entspringen. Es muß also die Möglichkeit offen gelassen werden, daß alle individuellen reinen Begehrungsinhalte einander gleich sind und daß mithin zwischen keinem derselben und dem universellen ein Unterschied besteht. So würde es sich z. B. verhalten, wenn der individuelle reine Begehrungsinhalt jedes Wesens vollständig durch den ganz allgemeinen Begriff der Lust gedacht würde, so daß jedes Wesen jede Lust, gleichviel von welcher Qualität sie sei und wem sie zu Theil werde, begehrte, oder auch, wenn jedes Wesen jede Lust, die es zu fühlen vermöchte, für sich begehrte, und nichts Anderes; anders dagegen, wenn zwar jedes Wesen eigene Lust begehrte, aber jedes nur eigene Lust einer gewissen Art, obwohl es auch solche anderer Art zu fühlen vermöchte, das eine diese, das andere jene Art.

Andererseits ist es denkbar, daß, wenn jeder individuelle reine Begehrungsinhalt ein eigenthümlicher sein sollte und also der universelle nur ein allen individuellen Gemeinsames, zwischen diese beiden Begriffe nach der des generellen reinen Begehrungsinhaltes als desjenigen, der den Individuen einer Gattung gemeinsam ist, eingeschoben werden müsse. Nichts steht z. B. der Annahme im Wege, daß die individuellen reinen Begehrungsinhalte aller vernunftbegabten Wesen in einem Allgemeinen übereinstimmen, welches in denjenigen der nicht vernunftbegabten Wesen fehle. Die Uebereinstimmung mit dem individuellen oder mit dem universellen reinen Willensinhalte ist dann nothwendig auch Uebereinstimmung mit dem generellen, und umgekehrt.

§ 6.

Die Ursachen der Unrichtigkeit des Wollens.

Zu einer besonderen Erörterung giebt noch der Begriff der Unrichtigkeit des Wollens Veranlassung. Denn besteht die Unrichtigkeit eines Wollens in dem Widerstreite desselben mit einem Begehren, also, da das Wollen selbst ein Begehren, nämlich ein zur Aktivität ausreichendes Begehren ist, in einem Widerstreite des Begehrens mit sich selbst, so erhebt sich die Frage, wie ein solcher Widerstreit entstehen, wie das Begehren mit sich selbst in Zwiespalt gerathen könne.

Der Begriff des unbedingt unrichtigen Wollens scheint sogar einen Widerspruch einzuschließen, und mithin auch der des bedingt unrichtigen, denn dieser setzt jenen voraus. Ein unbedingt unrichtiges Wollen wäre ja ein Begehren, welches dem absoluten Begehren widerstritte, dieses aber ist das Begehren, welches ein Individuum dadurch hat, daß es überhaupt dieses begehrende Individuum ist, also das allgemeine Begehren eines Individuums, und so wäre ein unbedingt unrichtiges Wollen ein besonderes Begehren eines Individuums, welches dem allgemeinen Begehren desselben Individuums widerstritte, während doch das Verhältniß des Besonderen zum Allgemeinen ein Verhältniß der Uebereinstimmung ist. Angenommen, der individuelle reine Begehrungs-

inhalt eines Wesens bestehe in der eigenen Lust, so kann dieses Wesen niemals etwas Anderes begehren als eigene Lust, der Nachweis auch nur eines einzigen Falles, in welchem dasselbe etwas Anderes begehrte, würde zur Widerlegung der Annahme genügen, daß sein Begehren seiner unveränderlichen Natur nach auf eigene Lust und nur hierauf gerichtet sei; das Begehren aber eines Wesens, welches niemals etwas Anderes begehrt als eigene Lust, ist immer mit sich selbst in Einklang, in ihm kann daher keine Unrichtigkeit vorkommen.

Diese Folgerung ist in der That unanfechtbar, nur nimmt sie das Wort Begehren in einem engeren Sinne als die ebenso unanfechtbare Behauptung, daß es dennoch unrichtiges Begehren gebe. Sie schließt aus dem Begriffe des Begehrens zunächst das Begehren alles desjenigen aus, was nicht um seiner selbst sondern um eines anderen willen, welches der Begehrende damit verknüpft glaubt, begehrt wird, — alles Begehren von etwas, das nur darum begehrt wird, weil es für ein Mittel zu einem gewissen Zwecke oder für den Träger einer gewissen Eigenschaft gehalten wird. Denn solches Begehren verhält sich zu dem absoluten, und ein solches um eines mit ihm Verknüpften willen Begehrtes verhält sich zu dem absolut Begehrten, dem reinen Begehrungsinhalte, nicht wie das Besondere zum Allgemeinen. Ein Begehren, dessen Inhalt nur als Mittel zu einem Zwecke vorgestellt wird, kann dem Begehren dieses Zweckes und weiter dem absoluten Begehren widerstreiten, weil jenes Vorstellen falsch sein kann, und aus demselben Grunde kann das Begehren, dessen Gegenstand als Träger einer gewissen Eigenschaft vorgestellt wird, z. B. das Begehren einer Speise, welche für süß gehalten wird, dem Begehren eines diese Eigenschaft habenden Gegenstandes widerstreiten. In gewissem Sinne kann man freilich auch sagen, das Begehren des Mittels stimme nothwendig mit demjenigen des Zweckes überein, denn mit dem Zwecke begehre man indirekt auch das Mittel, aber dann wird unter Mittel nicht das Bestimmte, von welchem der Begehrende erwartet, es werde ihm zu seinem Zwecke verhelfen, sondern ein Unbestimmtes, welches wirklich diese Bedeutung hat, verstanden.

Ferner schließt die obige Argumentation gegen die Möglichkeit unrichtigen Begehrens auch das unter Abstraktion von seinem Zusammenhange mit allem anderen gedachte Begehren eines Endzieles, welches andere Endziele neben sich hat oder nach gewisser Zeit durch ein anderes ersetzt wird, von dem Begriffe des Begehrens aus. Denn auch ein so gedachtes derartiges Begehren verhält sich zu dem absoluten, dessen Inhalt sich auf die ganze Zukunft seines Subjektes bezieht und alle ebenso umfassenden Inhalte zu Bestandtheilen hat, nicht wie das Besondere zum Allgemeinen. Gesetzt, der individuelle reine Willensinhalt eines Wesens werde gebildet durch seine eigene mit keinem Schmerze vermischte Lust überhaupt für sein ganzes Leben, so kann eine besondere Lust diesem Inhalte widerstreiten, obwohl sie als Lust ein Endziel des Wollens ist, denn sie kann mit Schmerz gemischt sein und Schmerz nach sich ziehen oder künftige Lust verhindern. Man begehrt freilich in jedem bedingten Endziele einen Beitrag zu einem Ganzen, welches sich zu dem absoluten Endziele, dem reinen Willensinhalte, wie das Besondere zum Allgemeinen verhält, und das Begehren eines solchen Beitrages ist immer unbedingt richtig; von ihm gilt der Sokratische Satz, daß Jeder immer Gutes d. i. mit seinem absoluten Endziele Uebereinstimmendes begehre, aber dieses Begehren ist nicht Begehren des bestimmten bedingten Endzieles selbst, von welchem man erwartet, daß man in ihm einen Beitrag zu jenem Ganzen gewinnen werde. Z. B. der Kranke, der die Lust des Essens begehrt, obwohl durch dieselbe sein Leiden verschlimmert wird, begehrt in dieser Lust einen Zuwachs zu seinem Glücke, der mit keiner größeren Einbuße verbunden ist, denn die Verschlimmerung seines Leidens begehrt er nicht, und wenn, wie oben angenommen wurde, sein Glück sein absolutes Endziel ausmacht, so ist es unbedingt richtig von ihm, diesen Zuwachs zu begehren, aber unbedingt unrichtig ist es, daß er die Lust des Essens begehrt, da dieselbe sein Glück mehr schädigt als fördert.

Nachdem hiermit der Schein eines Widerspruches im Begriffe des unrichtigen Wollens beseitigt ist, ist es leicht, eine Antwort auf die Frage nach der Ursache der Unrichtigkeit zu geben.

Da zunächst die Unrichtigkeit eines solchen Wollens, durch welches etwas wegen eines anderen gewollt wird, in Beziehung auf das Begehren dieses anderen darin besteht, daß die Verwirklichung des unmittelbar Gewollten diejenige des mittelbar Gewollten nicht fördert, so kann die Ursache dieser Unrichtigkeit nur in dem Irrthume liegen, daß diese Förderung eintreten werde, denn um etwas wegen eines anderen zu wollen, muß man erwarten, dieses durch jenes oder mit jenem zu erreichen. Wer z. B. ein falschen Weg einschlägt, um zum Ziele seiner Wanderung zu gelangen, hält den falschen Weg für den richtigen. Wer sich der Wünschelruthe bedient, um einen Schatz zu finden, will und handelt unrichtig aus Irrthum. Der Knabe, der sich einen schönen Apfel aussucht, weil er einen süßen zu haben wünscht, meint, daß die schönen Aepfel süß seien, und ist seine Wahl in Beziehung auf seinen Wunsch unrichtig, so fehlt er aus Unwissenheit.

Was zweitens dasjenige unrichtige Wollen anbetrifft, welches auf ein Endziel gerichtet ist, dasjenige also, dessen Unrichtigkeit darin besteht, daß es für das Ganze der Endziele mehr Verlust als Gewinn bringt, so kann ohne Zweifel auch dieses seine Ursache in einem Irrthum oder bloßer Unkenntniß haben. Z. B. die Unkenntniß der üblen Folgen einer Lust kann die Ursache des Entschlusses sein, sich diese Lust zu verschaffen. Dieses Zugeständniß genügt aber nicht. Auch dieses unrichtige Wollen kann nur aus Irrthum bezw. Mangel an Einsicht entspringen, welche bedenklichen Folgerungen auch Sokrates aus diesem Satze glaubte ziehen zu müssen. Denn in jedem Endziele begehrt man, wie oben bemerkt wurde, einen Beitrag für die auf das ganze künftige Leben bezogene Gesammtheit seiner sich unter einander bedingenden Endziele; niemand, der ein Endziel begehrt, welches Verlust für diese Gesammtheit mit sich führt, begehrt diesen Verlust mit, z. B. mit einem Vergnügen seine üblen Folgen. Man kann sich aber dem Begehren eines gewissen Endzieles gemäß nur in der Meinung entscheiden, daß die Verwirklichung desselben dasjenige sei, was man in ihm begehre, ein Beitrag für die Verwirklichung des Ganzen seiner Endziele; oder mindestens kann in dieser Entscheidung nicht die Meinung liegen, daß die Verwirklichung des Endzieles das Gegentheil von

dem sei, was man in ihm begehre. Entscheidet man sich mithin unrichtig, so geschieht es, weil man eine falsche Meinung hat oder doch eine wahre nicht hat, also aus Irrthum oder Unkenntniß. Zu einem Wollen kann es nicht anders kommen, als indem das Endziel des in demselben enthaltenen Begehrens als ein an sich Werthvolles vorgestellt wird und auch, wenn es überhaupt im Vorstellen auf den Zusammenhang des Lebens bezogen wird, als ein in diesem Zusammenhange Werthvolles. Die Vorstellung, dadurch ein Endziel als ein zwar an sich Werthvolles aber von üblen Folgen, die seinen Werth übertreffen, Begleitetes gesetzt wird, kann nicht diejenige sein, welche zu dem auf die Verwirklichung dieses Endzieles gerichteten Wollen gehört.

Es ist aber möglich, daß eine unwahre Vorstellung oder Meinung und die denselben Sachverhalt betreffende wirkliche Erkenntniß zusammen in der Seele sind, und so widerspricht es dem oben aufgestellten Satze nicht, daß man sich dennoch gegen seine bessere Einsicht zu entscheiden im Stande sei. Wenn z. B. ein Kranker von einer schmerzhaften Operation weiß, daß sie ihn von seinem Leiden befreien würde, so hört dieselbe darum nicht auf, ihm als ein Uebel zu erscheinen, gleichwie ein eingetauchter Stab nicht aufhört, gebrochen zu erscheinen, nachdem man sich vom Gegentheil überzeugt hat. Jedoch ist es zweifelhaft, ob es zu einem wirklichen Wollen, zu einem vollendeten Entschlusse in der Richtung der falschen Vorstellung kommen kann, so lange derselben das wahre Urtheil im Bewußtsein gegenübersteht. Vielleicht muß erst die Begierde das Urtheil verdrängen oder durch ihren korrumpirenden Einfluß auf die Vernunft in das entgegengesetzte verwandeln, so daß sich doch, wie Sokrates lehrte, der Wille stets in völliger Uebereinstimmung mit der Vernunft, wenn auch vielfach der von ihm erst bestochenen Vernunft, entscheidet. Dies war die Ansicht Platons, aus welcher sein Begriff der Tapferkeit hervorgegangen ist, daß dieselbe sei die Bewahrung der Einsicht über das, was furchtbar und was nicht furchtbar ist, in Lust und Schmerz, Begierde und Furcht. Wie dem auch sei, so widerspricht dem oben aufgestellten Satze, daß die Ursache des unrichtigen Wollens immer Irrthum oder Unkenntniß sei, nicht der andere, daß in vielen Fällen

die Ursache im Willen selbst liege, denn es ist Schwäche des Willens, wenn er sich von der unrichtigen Vorstellung statt von der ihr gegenüberstehenden Einsicht leiten läßt, oder wenn er das wahre Urtheil zu Gunsten der falschen Vorstellung verdrängt oder in das entgegengesetzte verwandelt. Daher sind auch die Sokratischen Folgerungen abzulehnen, daß die Tugend ein Wissen sei und Niemand also für sein Thun und Lassen verantwortlich sei, Niemandem jemals eine Schuld beigemessen werden dürfe.

§ 7.

Die Bedeutung der Vernunft für die Richtigkeit des Wollens.

Bezüglich der praktischen Bedeutung des Urtheils- oder Ueberlegungsvermögens, deren soeben gedacht werden mußte, überhaupt ist es für das Verständniß der Begriffe des richtigen und des unrichtigen Wollens von Wichtigkeit, zu bemerken, daß dasselbe nur dazu dienen kann, dasjenige, was man begehrt, deutlich und bestimmt zum Bewußtsein zu bringen, zu berechnen, ob dasselbe im Zusammenhange mit dem, was es mit sich führt und nach sich zieht, dem umfassenderen, schließlich dem reinen oder absoluten Begehren entspricht, und die Mittel, durch welche es mit möglichst geringen Opfern erreicht werden kann, ausfindig zu machen. Die überlegende Vernunft kann m. a. W. nichts Anderes leisten, als daß sie das Begehren mit sich selbst in Uebereinstimmung hält, sie kann dem Wollen nichts anders als ein kluger Rathgeber in einem Vorhaben, von welchem sie sich Mittheilung machen läßt, als ein Führer zu einem Ziele, um welches sie nicht befragt ist, sein. Es ist unmöglich, daß die überlegende Vernunft dem Willen einen Inhalt gebe, den sie nicht aus einem ihm bereits eigenen Inhalte als dessen Konsequenz in einer bestimmten Lebenslage abgeleitet hätte. Nur der Wille selbst kann sich, wie zuerst Spinoza deutlich ausgesprochen hat (Eth. IV pr. XIV), seine Ziele bestimmen. Freilich sagt uns die Vernunft, daß wir dieses thun, jenes lassen sollen, aber sie sagt es nur als Interpret eines Gesetzes, das sich der Wille selbst gegeben hat. Die beiden alten Sätze Voluntas superior intellectu und Voluntas sequitur intellectum haben

daher beide Recht, der eine, inwiefern der Wille, nachdem er seine letzten Zwecke selbstständig bestimmt hat, die Vernunft mit der Ausarbeitung der Operationspläne beauftragt und sich hinterher vielfach über diese Pläne hinwegsetzt, um blind seinen inneren Impulsen zu folgen, der andere, inwiefern der Wille sich in der Ausführung seiner Zwecke prinzipiell der Vernunft unterordnet. Die Ueberlegung steht immer zwischen dem Wollen eines Endzieles und dem Wollen eines solchen, mit welchem oder durch welches das Endziel erreicht wird, oder zwischen dem Wollen eines Ganzen und demjenigen des Bestandtheiles; jenem ist sie, dieses ihr botmäßig.

Es ist hier nur die Rede von demjenigen Einflusse der Vernunft auf den Willen, den dieselbe durch ihr Wissen um das, was gut und übel, d. i. um das, was zu wollen richtig und unrichtig ist, ausübt. Neben diesem muß ein solcher anerkannt werden, der nach psychologischen Gesetzen aus der bloßen Thätigkeit der Vernunft, auch der lediglich dem theoretischen Interesse dienenden, entspringt. Denn wie Begierden und Leidenschaften die praktische Ueberlegung sowohl als auch die auf Erkenntniß um ihrer selbst willen gerichtete Denkthätigkeit hemmen und verwirren und oft das als wahr erscheinen lassen, wovon man wünscht, es möge wahr sein, so mildert, verfeinert, beruhigt umgekehrt auch das Nachdenken die Bewegungen des Willens. Auch ein neuer um seiner selbst willen begehrter Inhalt entsteht dem Willen durch seine Verknüpfung mit dem Vermögen des überlegenden Denkens. Denn ein mit diesem Vermögen begabtes Wesen findet Lust an der Ausübung desselben und erfreut sich des durch diese erworbenen Wissens, und diese Lust und diese Freude bestehen in der Befriedigung eines auf Denken und Wissen gerichteten Begehrens, oder, nach anderer psychologischer Auffassung, rufen ein auf sie gerichtetes Begehren hervor.

So wären denn die letzten Ziele des Willens vernunftbegabter Wesen für die Vernunft absolut zufällig? Von dem, was es um seiner selbst willen und unbedingt begehrt, könnte ein vernunftbegabtes Wesen nur durch Erfahrung, nur durch Beobachtung des eigenen Begehrungslebens und des Thuns und Lassens Anderer Kenntniß erhalten? Man müßte es als ein vernunftloses Faktum

hinnehmen, daß man nun einmal diese Neigungen, Begierden, Triebe habe, und könnte die Vernunft in praktischer Hinsicht nur dazu gebrauchen, die Mittel zu dem ihr selbst völlig Gleichgültigen, welches diesen blinden Neigungen, Begierden, Trieben entspricht, ausfindig zu machen, und zu erkunden, was damit an Gegenwärtigem und Zukünftigem in den Kauf genommen werden müßte?

Diese Folgerung würde das Wort Vernunft in einem andern Sinne gebrauchen als die Behauptung, aus welcher sie gezogen wäre. Nur von der Vernunft in der Bedeutung des Vermögens des reflektirenden oder überlegenden Denkens wurde behauptet, daß sie dem Willen kein letztes Ziel vorzuschreiben im Stande sei, vielmehr in ihrem praktischen Gebrauche die Richtung des Willens auf ein gewisses Ziel voraussetzen müsse. Nur diesen Sinn hatte die Unterordnung der Vernunft unter den Willen, daß allem Ueberlegen, was man thun solle, ein Antrieb zu gewissem Thun vorausgehen müsse, — daß ein Wesen mit einem bloßen Vermögen des Begehrens ohne jede wirkliche Begierde, ohne jede Neigung, jeden Trieb, gar keinen Stoff für praktisches Ueberlegen haben würde und sich einen solchen nicht durch praktisches Ueberlegen verschaffen könnte, ebensowenig wie jemals ein Ueberlegen in Fragen von bloß theoretischem Interesse im Anfange bloße Form des Ueberlegens sein und sich selbst erst seinen Inhalt erzeugen kann. Wer dagegen der Vernunft die Bedeutung eines Gesetzgebers für das Wollen, nicht eines bloßen Interpreten von Gesetzen, die aus einem neben ihr bestehenden Begehren entspringen, beimißt, kann unter Vernunft nur den Geist, das Ich selbst verstehen, welches der Besitzer des Vermögens des begrifflichen Denkens ist. Seine Meinung kann nur sein, daß ein Ich, welches dieses Vermögen habe, nothwendig auch ein gewisses eigenthümliches Begehren, ein den Wesen, die des begrifflichen Denkens nicht fähig sind, fehlendes Begehren habe, daß m. a. W. die reinen Willensinhalte aller der Ueberlegung fähigen Wesen in einem Eigenthümlichen übereinstimmen und daß dieses Eigenthümliche eine Bedingung für die Möglichkeit des überlegenden Denkens sei. Unterscheidet man auf diesem Standpunkte (dessen Wahrheit zu untersuchen hier noch nicht der Ort ist) eine theoretische und eine praktische Vernunft, so wird

man unter Vernunft überhaupt das Ich, welches auf eine gewisse höhere Weise, wie sie den Vorrang des Menschen vor dem Thiere begründet, Ich ist, verstehen müssen, unter theoretischer Vernunft dieses Ich insofern, als es durch sein höheres Ich-sein die Fähigkeit des überlegenden Denkens besitzt, unter praktischer Vernunft dasselbe insofern, als ihm durch sein höheres Ich-sein ein eigenthümliches Begehren eigen ist. Diese höhere Weise der Ichheit aber wird man etwa darin setzen, daß das Ich ein solches Bewußtsein von sich selbst hat, durch welches es sich gleichsam aus der Vielheit und dem Wechsel seiner Bestimmtheiten als Eines und Bleibendes heraushebt und durch welches es so in den Stand gesetzt ist, auf sich selbst zu reflektiren und die abgesonderte Vorstellung Ich zu bilden.

Zweiter Abschnitt.

Der Begriff des sittlich Richtigen.

---

§ 8.

Der Ursprung des Sittengesetzes aus dem eigenen Wollen.

Indem nunmehr die Begriffe des sittlich richtigen und des sittlich unrichtigen Wollens und Handelns untersucht werden sollen, muß zuvörderst der Zweifel, dessen Gewicht der vorige Abschnitt (§ 3) dahingestellt sein ließ, ob auch die sittliche Richtigkeit eines Wollens in der Uebereinstimmung, die sittliche Unrichtigkeit in dem Widerstreite desselben mit einem eigenen Begehren bestehe, beseitigt werden. Richtigkeit und Unrichtigkeit sind ganz allgemein Beziehungs-Prädikate, die erstere bedeutet Angemessenheit, die andere Unangemessenheit zu gewissen Forderungen, und werden sie von einem Wollen ausgesagt, so bestehen die maßgebenden Forderungen stets darin, daß durch dieses Wollen ein gewisses Begehren desselben Subjektes befriedigt werde, und dieses Subjekt selbst stellt sie an sich durch dieses Begehren (vergl. § 3). Der Wille jedes Wesens ist schlechthin autonom, er erkennt niemals andere Forderungen an sich an als solche, die er selbst stellt, oder vielmehr darin besteht seine Anerkennung einer Forderung, daß er sie selbst an sich stellt. Wenn der Schwache eine Forderung, die der Wille des Stärkeren an den seinen stellt, anerkennt und sich nach derselben zu richten beginnt, so hat sein Wille sich dieselbe angeeignet, der Wille des Schwachen selbst fordert nunmehr von sich die Entscheidungen, welche zuerst derjenige des Stärkeren ihm zumuthete. Entschließt sich der Knecht, den Befehl des Herrn auszuführen, so erscheint

ihm der Gehorsam als etwas zwar vielleicht besonderen Neigungen oder Abneigungen zuwider Laufendes, aber als das seinem Willen überhaupt am besten entsprechende Verhalten, und so stimmt sein Entschluß mit einer aus seinem eigenen Willen entspringenden Forderung überein. Nicht anders kann es sich mit der sittlichen Richtigkeit verhalten. Auch das sittliche Sollen kann nur ein eigenes Wollen sein. Wer unsittlich handelt, thut, wie schon Plato sagte, nicht, was er will; er stimmt in seinem Wollen nicht mit sich selbst zusammen. (Der Begriff des Unsittlichen oder Bösen ist jedoch enger als der des sittlich Unrichtigen, indem unrichtig eine Handlung auch dann ist, wenn sie einer Forderung widerstreitet, die dem Handelnden unbekannt ist, etwa wenn sie durch Folgen, die sich der Berechnung entzogen, dem Begehren, dessen Konsequenzen die sittlichen Forderungen sind, entgegen sind; wie dies z. B. der Fall ist, wenn die beabsichtigte Wohlthat durch Wahl unrichtiger Mittel zur Wehethat wird, während das Unsittliche oder Böse in bewußter Uebertretung besteht.)

Angenommen, Gott sei es, der uns die sittlichen Gebote gebe, so könnten dieselben irgendwie wirksam für uns doch nur durch ein Begehren in uns werden, welches entweder unmittelbar oder mittelbar darauf ginge, den Willen Gottes zu erfüllen (mittelbar nämlich, indem es einen Inhalt hätte, den wir durch die Erfüllung der göttlichen Gebote zu erreichen hofften). Wenn etwa jedes Menschen Begehren nur die eigene Glückseligkeit zum Ziele hätte, und es Jedem gewiß wäre, daß er, um das höchste ihm überhaupt erreichbare Maß von Glückseligkeit zu erreichen, nach dem Willen Gottes leben müsse, weil Gott dem Gerechten den größten Lohn verheißen, dem Ungerechten die größte Strafe angedroht habe, so gäbe jeder sich durch sein eigenes Begehren nach Glückseligkeit das Gesetz, die Gebote Gottes zu erfüllen, und diese Gebote selbst wären somit der Ausdruck des eigenen Willens dessen, der sie vernimmt. Also auch wenn die letzte Ursache des Sittengesetzes der Wille Gottes ist, ist doch der eigentliche sittliche Gesetzgeber für Jeden sein eigener Wille. Oder angenommen, die Wahrnehmung des sittlichen Wollens errege in uns ein eigenthümliches Wohlgefallen, die des unsittlichen ein eigenthümliches Mißfallen, und

dieses Wohlgefallen und dieses Mißfallen seien die Motive unseres sittlichen Wollens, so müßten wir doch einen Trieb besitzen, den Zustand des Wohlgefallens in uns hervorzurufen, den des Mißfallens von uns fern zu halten; nicht durch das bloße Gefühl, sondern erst durch diesen Trieb gäbe es sittliche Forderungen für uns; auch in diesem Falle also wäre der eigene Wille der sittliche Gesetzgeber. Zu demselben Resultate würde die Annahme führen, nicht auf das Gefühl, sondern auf die denkende Vernunft sei das Sittengesetz zurückzuführen. Die Aussprüche des Denkens könnten zu Forderungen an unser Wollen nur durch eine unserem Willen ursprünglich eigene Tendenz werden, sich nach den Aussprüchen des Denkens zu richten. Wie entfernt vom eigenen Willen auch immer die Macht ist, aus welcher man die sittlichen Gebote herzuleiten versuchen mag, so könnten dieselben doch den Charakter wirksamer Gebote erst durch den eigenen Willen erhalten, der sie sich wegen der Beziehung, in welcher sie zu seinen Zielen stehen, aneignete.

Zu einem Einwande könnte eine Folgerung aus dieser Auffassung Veranlassung geben. Ihr zufolge bestehe der Werth des sittlich richtigen Wollens und Handelns wie, nach dem vorigen Abschnitte, der des richtigen Wollens und Handelns überhaupt darin, daß durch dasselbe das Ziel eines gewissen Begehrens, nämlich desjenigen, in Beziehung auf welches es richtig sei, erreicht werde, z. B. der Werth des Wohlthuns in dem Glücke, das dadurch bereitet werde. Dies widerspreche aber dem sittlichen Bewußtsein. Man müsse die sittlichen Gebote nicht oder doch nicht bloß um eines dadurch zu erreichenden Zweckes willen, sondern um ihrer selbst willen erfüllen. Das sittlich Werthvolle oder Gute sei nicht oder doch nicht bloß das, was man durch das sittliche Wollen und Handeln zu erreichen gedenke, sondern das sittliche Wollen selbst. Daher verliere ein gutes Wollen und die ihm entsprechende Handlung ihren Werth nicht, wenn auch der beabsichtigte Erfolg ausbleibe; z. B. der Entschluß, einem Bedrängten zu helfen, auch dann nicht, wenn die vermeintliche Hülfe den Bedrängten in noch größere Bedrängniß bringen sollte. Jene Folgerung und diese Aussage des sittlichen Bewußtseins lassen sich indessen sehr wohl vereinbaren. Denn daß, wie in der That aus dem hier aufgestellten

Begriffe der Richtigkeit folgt, das sittlich gute Wollen Mittel zum Zwecke und als solches werthvoll sei, schließt nicht aus, daß es auch selbst ein Zweck und also an sich werthvoll sei; z. B. das Wohlthun kann den doppelten Werth eines Mittels zum Glücke des die Wohlthat Empfangenden und eines Zweckes haben. Man braucht nur anzunehmen, daß zu dem Endziele des Begehrens, dessen Konsequenzen die sittlichen Forderungen sind, des sittlichen Begehrens oder des sittlichen Triebes, auch die sittliche Güte des Wollens selbst, die Tugend und ihre Bethätigung, gehöre. Die Tugend kann freilich nicht das ganze Ziel des sittlichen Begehrens sein, denn das hieße, sie bestehe darin, daß man sie erstrebe, aber sie kann und muß in diesem Ziele mit enthalten sein. Wer behauptet, der gute Wille selbst sei von absolutem Werthe, hat allerdings Recht, wer aber hinzufügt, die Güte des Wollens bestehe nicht darin, daß er auf ein gutes Ziel gerichtet sei, nicht sei der Wille dadurch gut, daß er ein gutes Ziel habe, sondern das Ziel sei gut, weil es des guten Willens Ziel sei, geräth mit sich selbst in Widerspruch, denn er wird es doch selbst für eine sittliche Anforderung halten, daß der Wille sich seine eigene Güte zum Ziele setze, und wird sodann zugestehen müssen, daß dieses auf die Güte des eigenen Willens, auf die sittliche Vervollkommnung gerichtete Wollen gut sei wegen dieses Zieles und nicht dieses Ziel wegen dieses Wollens.

Ein anderer Einwand könnte finden, daß den sittlichen Geboten eine eigenthümliche Autorität zukomme, welche sich aus der Annahme, ihr Ursprung liege im eigenen Willen, nicht verstehen lasse. Alle Forderungen, die der auf sich selbst gestellte Mensch an sich richten könne, seien doch eigentlich keine Gebote, sie seien nicht einmal Forderungen im strengsten Sinne dieses Wortes, sie seien vielmehr Anrathungen. Das Sittengesetz gebe sich durch seine Heiligkeit unmittelbar als von Gott Gewolltes kund, und zwar in der Weise, daß es nicht erst durch den eigenen Willen des Menschen, der aus irgend einem Motive den Willen Gottes zu dem seinigen mache, sondern direkt verpflichte. Zu demselben Ergebnisse, könnte man hinzufügen, führe die Beachtung des eigenthümlichen Werthes, den man dem persönlichen Gut-sein beizumessen nicht umhin könne;

eines Werthes, der auch durch die Annahme, daß das Gut-sein nicht bloß Mittel zum Zwecke, sondern selbst ein Endzweck des menschlichen Begehrens sei, noch nicht begreiflich werde. Das persönliche Gut-sein habe eine Bedeutung, die nicht als eine Bedeutung bloß für den Menschen gedacht werden könne, einen Werth, den zu beschreiben es nicht genüge, zu sagen, daß er Alles, was es sonst Werthvolles für den Menschen gebe, übertreffe, der vielmehr über alle menschlichen Werthe dadurch hinausgehoben werden müsse, daß er nicht bloß auf den Menschen, sondern auch auf die Gottheit bezogen werde. Seinem positiven Inhalte nach muß dieser Einwand durchaus anerkannt werden. Jede lediglich *rationalistische* Ethik bleibt hinter ihrem Gegenstande zurück; die Ethik bedarf eines *mystischen* Elementes. Aber die Lehre von der Autonomie des Willens ist der Aufnahme eines mystischen Elementes sehr wohl fähig. Die *Autonomie* des Willens schließt die *Theonomie* nicht aus. Man nehme etwa an, Gott lebe in der Menschenseele und zur Vollkommenheit seines Lebens bedürfe er der Entwickelung aller Menschenseelen zur Heiligkeit, und dieses sein Bedürfen sei ein Bedürfen auch der Seelen selbst als der Organe seines Lebens, so giebt sich jede Menschenseele das Sittengesetz vermöge der ihr wesenhaften Gott-Gemeinschaft, und indem sie selbst es sich giebt, giebt Gott es ihr, und Gott giebt es ihr dadurch, daß er sie selbst es sich geben läßt.

Mancher, der zuzugestehen geneigt sein mag, daß der eigene Wille der sittliche Gesetzgeber sei, wird doch Anstoß daran nehmen, daß dabei der Wille als Begehren, als Trieb gedacht werden solle. Unter sittlichem Handeln, wird man sagen, werde ein Handeln aus freiem Entschlusse verstanden; Entschlüsse, die ihre Ursache in dem Uebergewichte eines Triebes haben, können nicht auf sittlichen Werth Anspruch machen. Zunächst ist hiergegen zu bemerken, daß kein Entschluß denkbar ist, auf dessen Endzweck nicht ein Trieb des sich Entschließenden gerichtet wäre. Ob der Entschluß aus dem bloßen Uebergewichte des Triebes, dem er entspricht, hervorgehe, oder ob sich, ihn hervorzubringen, mit dem Triebe noch eine andere Ursache verbinden müsse, oder ob die Seele zwischen den Entschlüssen des Thuns und des Lassens eine durch keine Ursache bestimmte Wahl

treffe, kann hierbei dahingestellt bleiben. Sodann ist zu beachten, daß der sittliche Trieb zu dem allgemeinen Entschlusse führen kann, stets so zu wollen, wie es zur Verwirklichung seines Endzweckes nothwendig sei, wo dann die besonderen sittlichen Entschlüsse selbst wieder aus einem Entschlusse, dem Entschlusse zur Tugend, hervorgehen. Und es darf hinzugefügt werden, daß der sittliche Trieb selbst darauf gerichtet ist, das Wollen nicht unmittelbar, sondern mittelst des Entschlusses zum sittlichen Leben überhaupt zu bestimmen. Es ist, wie Fichte sagt (W. Bd. IV S. 149, 155), gegen den sittlichen Trieb, sich blind treiben zu lassen; der sittliche Trieb selbst verlangt von mir, ich solle mit Besonnenheit und Bewußtsein, nicht blind und nach bloßen Antrieben handeln.

Der Ableitung des Sittengesetzes aus dem eigenen Willen ist endlich vorgeworfen worden, „daß einem Willen, der das Gesetz sich selber gebe und es damit w o l l e, der Inhalt desselben unmöglich als Imperativ, als ein S o l l e n gegenübertreten könne und daß also für einen solchen Willen das Sittengesetz als G e s e t z gar nicht existire". (Ulrici, Grundzüge d. prakt. Philos., 1. Bd. S. 89 f.) Sei der Wille schon von Natur auf das Rechte, Gute, Sittliche gerichtet, wolle er also im Grunde von selbst, was die Sittlichkeit erheische, so frage es sich nothwendig: woher dennoch das P f l i c h t-gefühl und P f l i c h t bewußtsein? Sei das Rechte und Gute von Natur Inhalt unseres Willens, so sei Unrecht und Sünde eine unbegreifliche Erscheinung, ein unlösbares Räthsel. Wenn es aber doch möglich sei, daß unsere Strebungen und Willensakte mit dem auf das Sittliche gerichteten Grundwillen in Widerspruch gerathen, so frage es sich, woher wir wissen, daß in diesem Konflikte das Recht auf Seiten des Grundwillens stehe, daß, was er wolle, zu thun, das Entgegengesetzte zu unterlassen sei. Hierauf habe die Theorie keine Antwort. „Denn es leuchtet ein: ist der Wille in sich selbst gespalten, und steht dem Grundwillen ebenso ursprünglich ein ihm widersprechender Wille gegenüber, so hört der angebliche Grundwille auf G r u n d wille zu sein; es erscheint wenigstens ganz willkürlich, den einen Willen für den Grund- oder wahren (rechten) Willen, den anderen für den falschen zu erklären." Zur Widerlegung dieser Kritik könnte einfach auf den vorigen Abschnitt verwiesen

werden, der gezeigt hat, daß jeder Trieb und so auch der sittliche sich als ein Sollen geltend machen, eine Quelle von Forderungen sein könne, und daß auch dem absoluten Triebe, obwohl er der gemeinsame Stamm ist, aus welchem sich alle einzelnen Triebe abzweigen, obwohl ihm also nicht ein ebenso ursprünglicher Trieb gegenübersteht, dennoch Triebe und Willensakte widerstreiten können. Es soll indessen sofort zugestanden werden, daß der Trieb, aus welchem das Sittengesetz entspringt, nicht identisch mit dem absoluten Triebe sein kann, daß vielmehr ein ihm ursprünglich gegenüber stehender Trieb, ein Naturtrieb, mit welchem er in Konflikt gerathen kann, angenommen werden muß, und daß erst diese beiden Triebe zusammen den absoluten Trieb ausmachen, — m. a. W. daß das sittliche Ziel (das sittliche Gut) nicht der ganze reine Willensinhalt, sondern nur ein Theil desselben sein kann, und daß mithin das Problem entsteht, worauf sich der Vorrang gründe, den der sittliche Trieb für sein Ziel vor dem anderen Theile des reinen Willensinhaltes, dem Ziele des natürlichen Triebes, in Anspruch nehme. Aber die Behauptung, daß alle Versuche, dieses Problem zu lösen, aussichtslos seien, erscheint doch etwas voreilig. Denn es könnte wohl sein, daß der absolute Trieb der vernunftbegabten Wesen, der sich in den Naturtrieb und den sittlichen Trieb spaltet, selbst dem letzteren ein unbedingtes Vorrecht vor dem ersteren einräumt, daß m. a. W. zu dem reinen Willensinhalte (dem Ziele des absoluten Triebes) auch die unbedingte Bevorzugung des sittlichen Gutes vor dem bloß natürlichen Gute gehöre, und daß also jeder Entschluß, der dem sittlichen Triebe ein Opfer zu Gunsten des natürlichen auferlege, ein Widerspruch des ganzen Willens gegen sich selbst sei, und zwar ein Widerspruch, der durch den entgegengesetzten Entschluß würde vermieden worden sein. Ob dieser Gedanke sich bewährt, wird abzuwarten sein. Von vornherein auf denselben zu Gunsten Ulricis eigener Lehre von dem Ursprunge des Sittengesetzes zu verzichten, lassen die Bedenken, zu welchen die letztere Veranlassung giebt, nicht räthlich erscheinen. Das Gefühl des Sollens hat nach Ulrici seine Ursache in einem der menschlichen Seele inhärirenden Seinsollen, dem ihr Leben, ihre Bildung und Entwickelung, ihr Streben, Wollen und Handeln zu entsprechen habe, weil sie nur

damit das Ziel ihres Werdens und Wachsens erreiche, — in einer ethischen Bestimmung, die dem Wesen des Menschen als ursprüngliche Bestimmtheit imprägnirt sei, in ähnlicher Art, wie dem Leben der Raupe die Bestimmung eingepflanzt sei, ein Schmetterling zu werden. Von dieser ihrer Bestimmtheit werde die Seele selbst wieder afficirt, und durch diese Affektion das Gefühl des Sollens in ihr hervorgerufen (a. a. O. S. 108 ff.). Abgesehen davon, daß es schwer sein würde, sich mit dem Dunkel dieser Vorstellung von einer der Seele als Bestimmtheit imprägnirten ethischen Bestimmung und von dem Vorgange des Afficirt-werdens der Seele durch diese ihre Bestimmtheit zu begnügen, ist es keineswegs evident, daß die Wirkung dieser Affektion gerade ein Gefühl des Sollens sein müßte. Alles Sollen ist der Ausdruck eines Wollens, mithin müßte ein Wille gedacht werden, welcher der Seele ihre ethische Bestimmung vorschriebe, und zwar ein fremder Wille, und dieser Wille müßte sich der Seele dadurch kund thun, daß er derselben eine Bewegung in der Richtung auf ein gewisses Ziel mittheilte. Zugegeben nun, daß dieser ursprüngliche Bewegungszustand der Seele dieselbe afficire, so ist doch durchaus nicht einzusehen, wie die Seele dadurch zu der Gewißheit gelangen könne, daß ein höherer Wille von ihr fordere, aus eigenem Entschlusse die ihr mitgetheilte Bewegung in derselben Richtung fortzusetzen. Und angenommen auch, daß der Seele auf diese Weise das Gefühl des Sollens entstehen könne, so würde sich weiter fragen, was sie dazu bewege, den ihr kund gewordenen fremden Willen als für sich verbindlich zu betrachten, und darauf ließe sich keine andere Antwort finden als eine solche, welche in der Seele einen Trieb, entweder einen unmittelbar darauf gerichteten, dem fremden Willen nachzuleben, oder einen solchen, dessen Ziel nur mittelst Unterordnung unter den fremden Willen erreicht werden könnte, voraussetzte. So aber wäre doch ein eigener Trieb der sittliche Gesetzgeber. Indem daher Ulrici diesen Ursprung des Sittengesetzes leugnet, trifft ihn selbst der Vorwurf, den er der Lehre von der gesetzgebenden Kraft des eigenen Willens macht, der Vorwurf, die Sanktion des Sittengesetzes (nach Stuart Mills Ausdruck) nicht begreiflich machen zu können.

§ 9.

Die imperativische Form der Sittenlehre.

In einen schärferen Gegensatz, als die eben erörterten Einwände es thun, würde sich zu dem Standpunkte der Autonomie des Willens die Behauptung stellen, daß das Sittliche gar nicht in der Erfüllung eines Gesetzes, der Angemessenheit des Willens zu Forderungen, der Uebereinstimmung desselben mit einem Sollen bestehe. Diese Behauptung könnte man in der Bekämpfung der (nach Schleiermachers Bezeichnung) „imperativischen Form" der Kantischen Ethik seitens Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer zu finden meinen. Indessen war es doch eigentlich nur die besondere Gestalt der Kantischen Lehre vom sittlichen Imperative, wogegen sich die Abneigung dieser Männer richtete. Sie fanden in dieser Lehre einen Nachklang der jüdischen Auffassung, nach welcher das Sittengesetz mit seinem „Du sollst" zugleich die Bedeutung eines bürgerlichen Gesetzes gehabt habe, dem zu gehorchen ein oberherrlicher Wille einem untergebenen auferlege, und hierzu berechtigte sie in gewissem Maße der Gegensatz, welchen Kant zwischen der gesetzgebenden praktischen Vernunft und dem Begehren, zwischen Pflicht und Neigung statuirt hatte, nebst der damit zusammenhängenden Behauptung, daß das Sittengesetz ein Gesetz von dem sei, was geschehen solle, o b e s g l e i c h n i e m a l s g e s c h e h e, ein Gesetz, welches, nach Schleiermachers Ausdrucke, bestehen würde, wenn auch Niemand jemals die geringste Anstalt machte, ihm zu folgen. Auch Schleiermacher redete doch von Anmuthungen, die das Sittengesetz stelle, nur sollten dieselben gleich denjenigen, welche auch schon mit den die Organismen beherrschenden, durch die Gattungsbegriffe derselben repräsentirten Naturgesetzen verbunden seien, aus dem Lebensprinzipe, dem natürlichen Willen dessen, der sie in sich finde, entspringen. Herbart verwarf zwar die gewaltsame Nöthigung, an welche man sich seit Kants kategorischem Imperative gewöhnt habe, aber die sanfte Führung, welche statt dessen die ethischen Ideen gewähren sollen, ist doch auch nicht ohne Anmuthungen an das Wollen denkbar. Beide und auch Schopenhauer faßten doch das sittliche Wollen und Handeln als ein richtiges,

löbliches, das unsittliche als ein unrichtiges, tadelnswerthes auf, in den Begriffen aber des Richtigen und des Unrichtigen, des Löblichen und des Tadelnswerthen mußten sie denjenigen von Forderungen an das Wollen, von einem Sollen mitdenken. Wer den Unterschied sittlich richtigen und sittlich unrichtigen Wollens zugiebt, mag an den Ausdrücken Gesetz, Forderung, Imperativ, Sollen Anstoß nehmen, des Gedankens aber, den diese Worte bezeichnen, und zwar in einer nicht mißverständlichen, wenn auch vielleicht nicht völlig angemessenen Weise bezeichnen, kann er nicht entbehren.

Zu einer Ethik, deren Form wirklich nicht imperativisch wäre, würde die Annahme führen, daß die Sittlichkeit eigentlich gar kein Prädikat des Wollens und Handelns oder des wollenden und handelnden Subjektes als solchen sei, sondern dieses Subjektes hinsichtlich seines Seins, zu dem sich seine Entschlüsse und Thaten als nothwendige Aeußerungen verhalten. Die sittliche Beurtheilung wäre hiernach immer Beurtheilung der Beschaffenheit und des inneren Zustandes der Person, das Thun und Lassen zöge sie nur als deren Symptome in Betracht, nicht das Wollen sondern der Wille wäre ihr Objekt. Gut und Böse wären der Wille, der Charakter, die Gesinnung der Menschen; auch ihr Verhalten so zu nennen würde nur in demselben Sinne gestattet sein, in welchem man einem Kranken ein krankes Aussehen, einem Scharfsinnigen scharfsinnige Gedanken zuschreibt. Lob und Tadel, Bewunderung und Verachtung würden den Menschen treffen wegen der Beschaffenheit des Grundes, aus welchem sein Wollen und Handeln hervorginge. Zu ihrer Begründung könnte diese Ansicht darauf hinweisen, daß man sich und Anderen Vergehungen gern verzeihe, die man aus einer vorübergehenden Trübung eines sonst reinen Charakters glaube erklären zu können, daß man entschuldige, was in Uebereilung oder in momentaner Schwäche oder Verblendung seine Ursache habe, daß die unverfälschte sittliche Beurtheilung selbst den Verbrecher in Schutz nehme, wenn sie finde, daß derselbe nicht von Grund aus verderbt sei, sondern sich einen tüchtigen Kern bewahrt habe.

Einer Ethik auf dieser Grundlage wäre es selbstverständlich nicht gestattet, die Güte des Charakters oder des Willens wieder durch irgend eine Beschaffenheit des aus ihnen hervorgehenden

Wollens zu definiren, etwa zu bestimmen, der Wille sei gut, wenn sein Wollen das Wohl Anderer zum Inhalte habe, denn daraus würde folgen, was sie bekämpft, daß das Wollen um seiner selbst willen, der Wille aber nur als die Ursache des Wollens die sittliche Beurtheilung interessire, und daß die Beurtheilung des Wollens in der Vergleichung desselben mit gewissen Anforderungen bestehe. Wie nun aber auch die Frage beantwortet werden mag, worin die nicht wegen der Richtigkeit des durch sie bestimmten Wollens gebilligte Güte des Willens oder Charakters, diese nicht erst wegen ihrer Leistungen geschätzte sittliche Tüchtigkeit bestehe, so darf dagegen behauptet werden, daß unter Sittlichkeit, Tugend, Güte allgemein etwas Anderes verstanden werde, nämlich eine Beschaffenheit, deren Werth nicht in ihr als ruhender Beschaffenheit, sondern in den aus ihr hervorgehenden Willensentscheidungen und Handlungen liege. Eine solche Ethik würde also eigentlich das leugnen, was allgemein mit dem Worte Sittlichkeit bezeichnet wird.

Es ist wahr, daß man die Willensbeschaffenheit eines Menschen, welche für sein sittliches Verhalten Gewähr leistet, nicht bloß im Hinblicke auf ihre Wirkungen schätzt, sondern daß man sie ihrem Besitzer zum Lobe, die entgegengesetzte zum Tadel anrechnet. Aber auch in diesem Falle ist es doch eigentlich ein aktuelles Wollen und Thun, wofür man lobt und tadelt. Denn man bezieht dabei die Willensbeschaffenheit zwar nicht auf ein zukünftiges, wohl aber auf ein vergangenes Verhalten der betreffenden Person. Man meint, diese habe sie sich selbst gegeben, die sittliche Tüchtigkeit sei ein Erzeugniß des sittlichen Wollens, sei es, daß ihr Besitzer sie sich zum Zwecke gemacht habe, sei es, daß sie in Folge bloßer Rückwirkung der sittlichen Lebensführung auf die Seele sich herausgebildet habe, sei es, daß beides der Fall sei, und die sittliche Untüchtigkeit sei die Folge unsittlichen Verhaltens, insbesondere des Mangels sittlicher Arbeit an sich selbst. Vorzüge und Mängel des Charakters, die man als bloße Naturanlagen betrachten zu müssen glaubt, hält man in unverfälschter sittlicher Beurtheilung nicht für ein Verdienst oder eine Schuld, auf die sich Lob oder Tadel beziehen könnten, sondern für ein Glück bezw. ein Unglück; nur insofern können auch solche Vorzüge und Mängel ein Gegenstand sittlicher

Billigung und Mißbilligung sein, als die Vorzüge bewahrt werden mußten, die Mängel beseitigt werden konnten.

§ 10.

Der eigenthümliche Charakter der sittlichen Forderungen.

Um die sittlichen Anforderungen näher zu charakterisiren, ist zunächst hervorzuheben, daß sie in dem früher (§ 4) festgestellten Sinne des Wortes unbedingt sind. Sie sind also Konsequenzen des Begehrens, welches dem Wesen, das sie in sich findet, dadurch eignet, daß dasselbe überhaupt dieses begehrende Wesen ist, des reinen oder absoluten Begehrens, und zwar Konsequenzen, die sich aus der Beziehung dieses Begehrens auf allgemeine oder auf bestimmte Lebenslagen ergeben. Das durch sie geforderte Wollen und Thun und Lassen ist ein solches, welches nöthig ist, damit das Ganze der unveränderlichen Endziele des betreffenden Wesens, d. i. sein reiner Willensinhalt, verwirklicht werde. Einer Forderung, der man keine unbedingte Geltung zugesteht, der zu folgen man sich nicht für schlechthin verbunden hält, bestreitet man eben damit ihre Zugehörigkeit zu den sittlichen. Wer z. B. einen Menschen durch eine Lüge vor den Nachstellungen eines Mörders retten kann, und nun das Verbot der Lüge wegen der Folgen, welche die Beobachtung desselben nach sich ziehen würde, für nicht verbindlich hält, meint nicht etwa, die Verbindlichkeit des sittlichen Verbotes der Lüge von der Erwägung der Folgen abhängig gemacht zu haben, sondern darüber erst sollte die Erwägung der Folgen entscheiden, ob jenes bisher von ihm für ein sittliches gehaltene Verbot in seiner Allgemeinheit wirklich ein sittliches sei.

Die Unbedingtheit ist aber nicht ausreichend zur Charakterisirung der sittlichen Forderungen und der sittlichen Richtigkeit. Es würde ein Mißbrauch des Wortes Sittlich sein, wenn man jede unbedingt richtige Handlung für eine sittlich gebotene erklären wollte. Schiene es mir z. B., daß der Besuch des Theaters mehr als jede andere Art, den heutigen Abend zuzubringen, meinem Begehren im Ganzen Genüge thun werde, so müßte ich denselben, wenn Unbedingtheit mit Sittlichkeit einerlei wäre, für sittlich geboten halten, und ent-

spräche er mit allen seinen Folgen meinen Erwartungen, so wäre er in der That sittlich geboten und hätte sittlichen Werth. Es hieße aber dem Worte Sittlich eine ganz neue Bedeutung geben, wenn man Jemandes Verhalten schon deshalb so nennen wollte, weil er durch dasselbe auf die beste von allen möglichen Weisen für die Befriedigung seines gesammten Begehrens gesorgt habe.

Es fragt sich demnach, wie die sittlichen Forderungen von den übrigen unbedingten zu unterscheiden seien. Die nächste Antwort lautet: durch ihre unendliche Wichtigkeit, oder, was dasselbe heißt, durch den unendlichen Werth des Zieles, zu welchem sie den Weg zeigen, des sittlichen Zieles oder Zweckes. Man mag bestreiten, daß es wirklich Forderungen von unendlicher Wichtigkeit gebe, aber man kann nicht in Abrede stellen, daß die sittlichen in dem Begriffe, den der Philosoph von ihnen vorfindet, so gedacht werden, und nur die Klärung und Entwickelung dieses Begriffes ist gegenwärtig die Aufgabe. Da es hier jedoch nur auf das Verhältniß der sittlichen zu den übrigen unbedingten Forderungen ankommt, so genügt es, zu bestimmen, daß die ersteren die letzteren ohne Ausnahme an Wichtigkeit übertreffen, oder daß der sittliche Zweck werthvoller sei als die Gesammtheit der übrigen, die mit ihm zusammen den reinen Willensinhalt ausmachen.

Demnach muß der reine Willensinhalt der Wesen, für welche es sittliche Forderungen giebt, aus zwei Theilen bestehen, welche der Wille selbst in das Verhältniß zu einander setzt, daß dem einen, gleichsam centralen, unter allen Umständen der Vorrang vor dem anderen, gleichsam peripherischen, gebühre, so daß diejenigen Forderungen, welche befolgt werden müssen, damit der centrale Theil verwirklicht werde, sämmtlich unbedingte sind, da sie in Folge des Vorranges dieses Theiles vor dem anderen auch erfüllt werden müssen, damit das Ganze des reinen Willensinhalts verwirklicht werde, während von den sich auf den peripherischen Theil beziehenden Forderungen nur diejenigen unbedingt sind, welche den auf den centralen Theil bezüglichen nicht widerstreiten. Der centrale Theil ist der sittliche Zweck, der peripherische umfaßt alle außersittlichen, alle natürlichen Zwecke des betreffenden Wesens, soweit sie unveränderlich sind. Auf jenen geht der sittliche Trieb oder

das obere Begehrungsvermögen, auf diesen der Naturtrieb, wenn so das Ganze der bleibenden außersittlichen Triebe genannt wird, oder das untere Begehrungsvermögen. Der ganze reine Willensinhalt ist das höchste Gut im Sinne des vollendeten, des bonum consummatum sive perfectissimum, der centrale Theil ist das höchste Gut im Sinne des obersten, des bonum supremum sive originarium (vergl. Kant, Kr. d. pr. V., Ros. S. 247).

Wird zur Erläuterung angenommen, der reine Willensinhalt eines Wesens sei die möglichst große Summe von Glückseligkeit in der Welt, so würde, obwohl sich in diesem Inhalte zwei Theile unterscheiden ließen, nämlich die eigene Glückseligkeit und diejenige der Anderen, sich doch daraus noch keine Abgrenzung einer Sphäre sittlichen Strebens ergeben. In jeder Lage des Lebens wäre für ein solches Wesen dasjenige Verhalten das unbedingt richtige, durch welches der Glückseligkeit in der Welt überhaupt ein möglichst großer Zuwachs zu Theil würde, gleichviel, welchem Individuum derselbe zufiele. Stände ihm die Wahl frei zwischen einer eigenen Lust und einer fremden, so würde das fingirte Wesen, um sich unbedingt richtig zu entscheiden, lediglich zu erwägen haben, welches der beiden Lustgefühle die Summe der an alles Lebendige vertheilten Glückseligkeit am meisten erhöhen würde; und mit demselben Begriffe von unbedingter Richtigkeit wäre jede seiner Handlungen zu vergleichen; den Begriff einer eigenthümlichen Art von unbedingter Richtigkeit zu bilden, der nicht auf alle seine überhaupt unbedingt richtigen Handlungen Anwendung fände, fehlte ihm jegliches Material. Angenommen dagegen, der reine Willensinhalt sei die möglichst große Summe der Glückseligkeit der Mitmenschen und dazu die mit dieser vereinbare möglichst große eigene Glückseligkeit, so würde aus diesem Rangverhältnisse der beiden den reinen Willensinhalt bildenden Bestandtheile das Gebot entspringen, die Glückseligkeit der Anderen auch auf Kosten der eigenen zu befördern, und das Verbot, um der eigenen Glückseligkeit willen auch nur das Geringste, was zu derjenigen eines Anderen dienen könnte, zu vernachlässigen. Und nun würden Handlungen möglich sein, welche zwar durch den reinen Willensinhalt in seiner Ganzheit, aber

nicht durch jenes Gebot gefordert würden und selbstverständlich auch nicht dem entsprechenden Verbote zuwiderliefen; dieser Art nämlich würden alle diejenigen sein, welche aus dem Streben nach eigener Glückseligkeit entspringen, ohne dasjenige nach fremder zu beeinträchtigen. Dieselben wären unbedingt richtig, nicht minder als diejenigen, welche durch das Gebot, die Sorge für sich selbst der Sorge für den Anderen unterzuordnen, gefordert würden, aber die letzteren hätten doch eine besondere Weise der unbedingten Richtigkeit.

In einer anderen Weise unterschied Plato einen schlechthin bevorrechtigten Theil des reinen Willensinhaltes. Die Seele, führt er in der Republik aus, begehrt überhaupt nach Lust, aber da sie drei Theile hat, so auch die Lust, nach der sie begehrt. Der unterste Seelentheil, der einem ungestalten Wesen mit vielen Köpfen wilder und zahmer Thiere gleicht, trachtet nach sinnlichem Genusse und Geld und Gewinn als Mitteln zu demselben, der mittlere, der mit einem Löwen verglichen wird, nach Ehre und Ruhm, der oberste, der vernünftige, der im Bilde durch einen Menschen dargestellt wird, nach Wahrheit und Einsicht. Jeder Theil rühmt seine Lust als die größte; was aber der weisheitliebende lobt, ist das Richtigste, denn er hat Erfahrung auch von dem Angenehmen der anderen, diese aber nicht von dem seinigen, und er allein vermag mit Einsicht und nach Gründen zu urtheilen. Wer nun die Ungerechtigkeit rühmt, der räth, das vielköpfige Thier aufzufüttern, den Menschen aber zu schwächen und Hungers sterben zu lassen und die Drei sich unter einander im Streite verzehren zu lassen. Wer hingegen das Gerechte für nützlich hält, räth, das Zahme zwar an dem wilden Thiere zu nähren und aufzuziehen, das Wilde aber mit Hülfe des Löwen zu bändigen. — Auch die Ethik des Aristoteles kann zur Erläuterung dienen. Die Glückseligkeit, welche derselben für das höchste (consummatum) Gut, somit für den reinen Willensinhalt gilt, besteht nach ihr darin, daß der Mensch sein seinem Begriffe entsprechendes Wesen bethätige. Das eigenthümliche Wesen des Menschen aber sei dieses, daß in ihm zu den Vermögen, welche er mit den Thieren theilt, die Vernunft trete. Und so bethätige der Mensch sein ihm eigenthümliches Wesen, indem er den Theil der Glückseligkeit, welcher in der Bethätigung

der Vernunft bestehe, dem anderen, dessen auch die Thiere fähig seien, überordne. Die ganze dem Menschen zugängliche Glückseligkeit ist hiernach das consummatum bonum, in diesem ist als supremum bonum die besondere in der Bethätigung der Vernunft bestehende Glückseligkeit enthalten. Und sittlichen Werth hat dasjenige Verhalten, welches die Konsequenz des dem Menschen eigenthümlichen Begehrens nach Glückseligkeit ist, während zwar unbedingt richtig, aber sittlich gleichgültig die Handlungen sind, durch welche die auch dem Menschen eigenen thierischen Triebe Befriedigung suchen, soweit sie dem sittlichen Triebe nach Vernunftbethätigung kein Opfer auferlegen.

Die Zurückführung des Begriffes des sittlichen Endzweckes auf denjenigen des centralen Theiles des reinen Begehrungsinhaltes bedarf noch zweier erläuternder Bemerkungen von negativer Art.

Die erste derselben soll verhüten, daß der sittliche Zweck voreilig als ein schlechthin einfacher gedacht werde. Es muß die Möglichkeit offen gehalten werden, daß auch in ihm wieder Theile und zwar verschiedenartige Theile zu unterscheiden seien. Alsdann würde es nicht ausbleiben können, daß diese partiellen Zwecke vielfach kollidiren, schon deshalb, weil man nicht zugleich an allen arbeiten könnte, also in dem Falle, daß man vor der Wahl stünde, welchem von mehreren man sich augenblicklich widmen solle, die übrigen zu Gunsten eines zurücksetzen müßte. So würde es sich z. B. offenbar verhalten, wenn in den sittlichen Zwecken die Glückseligkeit der Mitmenschen und die eigene intellektuelle Vervollkommnung vereinigt wären. Mithin würde eine Forderung, welche die Konsequenz eines Triebes nach einem solchen Theilzwecke wäre, nicht schon deshalb, weil sie eine solche wäre, unbedingt sein. Unbedingt wären nur diejenigen, durch deren Erfüllung das Ganze des sittlichen Zweckes am besten gefördert würde. Hieraus würde sich eine Erweiterung des Begriffes des sittlich Unrichtigen ergeben. Denn sittlich unrichtig wären nicht nur die Handlungen, welche auf Kosten des sittlichen Triebes den Naturtrieb zu befriedigen bezweckten, sondern auch diejenigen, welche, indem sie einem Zweige des sittlichen Triebes zu Liebe verrichtet würden, anderen Zweigen desselben in dem Maße entgegen wären, daß sie die Befriedigung des ganzen

sittlichen Triebes mehr hemmten als förderten. Angenommen wieder, zu dem sittlichen Endziele gehöre die Glückseligkeit der Mitmenschen und die eigene intellektuelle Vollkommenheit, so müßte doch ohne Zweifel die Befreiung eines Anderen aus großer Noth für wichtiger gelten, als ein Fortschritt in der eigenen intellektuellen Bildung, und wer daher seine Hülfe versagte, weil ihm die Zeit, die er seinen Studien entziehen müßte, zu kostbar wäre, würde sittlich fehlen.

Die zweite Bemerkung soll die Möglichkeit eines engeren Zusammenhanges zwischen dem sittlichen Triebe und dem Naturtriebe offen halten. Es könnte wohl sein, daß ein Theil des sittlichen Zieles an sich schon in dem natürlichen Ziele sich fände, also durch den sittlichen Trieb nicht erst gesetzt, sondern nur zu einem höheren Range erhoben würde. Man nehme mit Plato an, das Höhere im Menschen, aus welchem der sittliche Trieb entspringe, sei die Vernunft, ferner, zum sittlichen Endziele gehöre die Glückseligkeit aller anderen Wesen, so ließe sich denken, daß schon in den Thieren ein Trieb des Wohlwollens sei, wenn auch nur in sehr beschränktem Maße, etwa nur des Wohlwollens gegen die eigenen Jungen, und daß auch der Mensch diesen Trieb schon durch den untervernünftigen Theil seiner Seele habe, so daß die Vernunft sich denselben nur aneignete und ihm damit ein Vorrecht vor den übrigen natürlichen Trieben, die sie sich nicht aneignete, verliehe. Die nicht in den sittlichen Trieb aufgenommenen natürlichen Triebe ferner können zu diesem doch in einer solchen inneren Beziehung stehen, daß, wenn sie ihm auch schlechthin untergeordnet sind, wenn also auch unter keinen Umständen etwas dem sittlichen Endzwecke Widerstreitendes zu ihrer Befriedigung gethan werden darf, ihnen doch im allgemeinen ein gewisser Spielraum gesichert ist.

§ 11.

Begriff der praktischen Vernunft.

Wenn ein begehrendes Subjekt durch das ihm wesenhafte Begehren als solches (durch sein absolutes Begehren) einen Theil seines reinen Begehrungsinhalts schlechthin über den andern stellt, so daß es sich selbst absolut verbietet, zur Verwirklichung dieses etwas zu

thun, was die Verwirklichung jenes beeinträchtigte, so wird in ihm selbst ein Niedrigeres und ein Höheres unterschieden werden müssen, wie es Plato in seiner Lehre von den Theilen, Aristoteles in derjenigen von den Kräften der Seele that. Und es wird versucht werden müssen, jenes Höhere, durch welches die Seele den centralen Theil ihres reinen Begehrungsinhaltes über den peripherischen erhebt, für sich zu bestimmen, um so zu einer Bestimmung dieses bevorzugten Theiles selbst, also des sittlichen Endzweckes zu gelangen, die in der Angabe nicht bloß des Verhältnisses, in welchem derselbe zu dem peripherischen Theile steht, sondern auch der Ursache dieses Verhältnisses besteht.

Aus der Vorstellung vom Sittlichen, welche die ethische Untersuchung vorfindet, kann auf die aufgeworfene Frage sofort eine Antwort entnommen werden, dieselbe nämlich, welche Plato gegeben hat, die Antwort: die Vernunft. Denn allgemein denkt man die sittliche Verbindlichkeit als eine solche, welche für jedes vernunftbegabte Wesen und nur für vernunftbegabte Wesen bestehe. Was etwa von vernunftlosen Thieren, von Kindern, die noch nicht sprechen gelernt haben, von Blödsinnigen oder im Fieberwahnsinn Befangenen mag gefordert werden können, schließt man allgemein vom Begriffe des Sittlichen aus. Diese Antwort soll zunächst als wissenschaftliche Hypothese näher bestimmt werden. Hernach wird dann zu sehen sein, ob sie leistet, was sie leisten soll, nämlich die Erklärung des Vorranges der sittlichen Forderungen vor allen anderen.

Wer die Vernunft als den sittlichen Gesetzgeber denkt, darf dieselbe nicht dem Vermögen des begrifflichen, des reflektirenden oder diskursiven oder überlegenden Denkens gleichsetzen. Die praktische Bedeutung dieses Denkens besteht, wie bereits gezeigt wurde (§ 7), lediglich darin, daß es sich vom Willen zur Betreibung vorher festgesetzter Zwecke gebrauchen läßt; seine praktischen Leistungen sind nur, mit einem Ausdrucke Kants, Rathschläge der Klugheit und Regeln der Geschicklichkeit, die erst da eine Stelle finden, wo der Wille bereits ein Ziel bestimmt hat. Um das Sittengesetz zu geben aber müßte das Denken ein Endziel des Wollens bestimmen. Allerdings wäre es auch dann, wenn man unter Vernunft das Vermögen des begrifflichen Denkens versteht, gestattet, ein den ver-

nunftbegabten Wesen eigenthümliches Willensziel anzunehmen, das Erkennen nämlich würde dafür gelten können, aber der Erkenntnißtrieb wäre doch kein Trieb der Vernunft selbst, wäre vielmehr nur ein Trieb des vernunftlosen Seelentheiles, der in dem Erkennen ein neues ihm Befriedigung gewährendes Objekt anträfe.

Es nützt nichts, mit E. v. Hartmann (Phänomenologie d. sittl. B. S. 323—333) den Begriff der Vernunft zu erweitern, indem man sie als ein Vermögen auch zu unbewußtem und intuitivem Denken faßt, welches, bevor es im Menschen zum Vorschein komme, als unbewußte Grundfunktion die ganze Natur durchziehe (S. 331), ein Strahl der allgemeinen ewigen Weltvernunft sei (S. 332), — es nützt nichts, so lange man dabei bleibt, es gebe „keinen schärferen und mehr der Identifikation widerstrebenden Gegensatz als den zwischen Vernunft und Wille" (S. 328). v. Hartmann giebt selbst zu, daß diese Vernunft nicht durch sich selbst den Strebungen der von ihr abweichenden Triebe gegenüber psychologisch wirksam zu sein vermöge, da sich der Wille durch nichts anderes als durch Willen bekämpfen lasse (S. 328). Er meint aber diese Schwierigkeit durch die Annahme eines eigenthümlichen Triebes — er nennt ihn den Vernunfttrieb — beseitigen zu können, welcher die Realisirung der Vernunft zum bewußten Ziele habe (S. 328). Allein, so wäre doch nicht, wie v. Hartmann behauptet, die Vernunft, sondern der vernunftlose Vernunfttrieb der moralische Gesetzgeber. Er hat kein Recht, von der Vernunft zu sagen, sie empöre sich gegen das Unvernünftige und bekämpfe es, sie verlange kategorisch (S. 327), sie erhebe den Anspruch, alle Wirklichkeit nach ihrem Maßstabe einzurichten (S. 329); die mit diesen Ausdrücken der Vernunft zugeschriebene Rolle kommt vielmehr dem Vernunfttriebe zu; der dem Willen entgegengesetzten Vernunft kann es nur völlig gleichgültig sein, wie sich der Wille bewegt; vermöchte sie sich für irgend etwas zu interessiren, so wäre sie selbst Wille. In einer solchen Vernunft kann sich aber auch gar nichts finden, was ein Trieb sich als seinen zu realisirenden Zweck anzueignen vermöchte. Als ein bloßes Erkenntnißvermögen hat sie nur mit dem Seienden zu thun, nicht mit einem sein Sollenden, das erst der Realisirung bedarf. Der Behauptung, sie erhebe den Anspruch, daß auch im

menschlichen Handeln alles vernünftig zugehe und das Vernunftwidrige ausgeschlossen bleibe (S. 327), ist die andere gegenüberzustellen, daß vernünftig im Sinne dieser weder selbst wollenden noch im Dienste des Willens überlegenden Vernunft alles im menschlichen Handeln von selbst zugehe, indem vernunftwidrig nur das logisch Unmögliche sein würde. Abstrahirt man von allem Wollen, so bleibt nichts übrig als die Thatsächlichkeit dessen, was ist; denkt man umgekehrt zu dieser Thatsächlichkeit ein Besseres hinzu, welches zu verwirklichen vernünftig wäre, „vernünftige Zwecke" (S. 333), so denkt man in das Thatsächliche ein über dasselbe hinausstrebendes Begehren hinein. Die Vernunft, der ein Trieb vernünftige Zwecke entnehmen könnte, wird entweder heimlich doch wieder selbst als Wille gedacht (so geschieht es in der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins), oder es wird ein Wille über sie gesetzt, zu dessen Zwecken sich die von ihr gesetzten als Mittel verhalten.

Die Lehre, daß die Vernunft die Quelle des Sittengesetzes sei, muß, wenn sie nicht gegen den Satz verstoßen will, daß nur der Wille selbst sich ein Gesetz geben könne, unter Vernunft nicht das Vermögen, sondern das Subjekt des begrifflichen Denkens verstehen, sofern dasselbe die Natur hat, durch welche es das Vermögen des begrifflichen Denkens, aber nicht nothwendig bloß dieses, besitzt, oder, wenn sie dem Worte Vernunft eine abstrakte Bedeutung zu geben vorzieht, diese Natur dieses Subjektes.

Um nun weiter dieses Subjekt zu finden, suche man zuerst dasjenige des unmittelbaren Vorstellens oder intuitiven Bewußtseins. Das Subjekt, von welchem die mannigfachen und wechselnden Thätigkeiten des intuitiven Vorstellens ausgesagt werden, ist stets ein bestimmtes individuelles Vorstellen oder Bewußtsein, sofern es überhaupt dieses individuelle Vorstellen ist. Das individuelle Vorstellen oder Bewußtsein, sofern es überhaupt dieses individuelle ist, verhält sich zu seinen mannigfachen und wechselnden Weisen wie die Substanz zu ihren Accidentien; ein Etwas, welches noch hinter dem individuellen Bewußtsein, dem Einen und unveränderlichen in allen seinen Erlebnissen, als dessen Besitzer stünde, ist, wie hier aus der Logik vorausgesetzt werden muß, ein sich widersprechender Begriff. Nun ist alles Vorstellen, was auch sein Gegenstand sein möge,

zugleich Vorstellen seiner selbst; alles Bewußtsein hat, welches auch sein sonstiger Inhalt sein möge, sich selbst zum Inhalt. Ein Vorstellen oder Bewußtsein, welches von sich selbst gar nichts hätte, gar nicht für sich selbst wäre, etwa von einem äußeren Beobachter bemerkt werden könnte, ohne daß es selbst die mindeste Kunde von sich hätte, ist ein Ungedanke. Vom Bewußtsein leugnen, daß es sich seiner Natur nach selbst zum Inhalte habe, heißt, den Begriff des Bewußtseins ganz aufheben; es würde gar nichts übrig bleiben, wenn man das Bewußtsein selbst aus seinem Inhalte wegdächte. Als sich selbst zum Gegenstande habendes aber ist das individuelle Bewußtsein das, was ein Ich genannt wird. Der Satz, daß das individuelle Bewußtsein das Subjekt oder die Substanz aller seiner besonderen Weisen sei, ist also gleichbedeutend mit dem, daß das Ich dieses sei.

Das Ich, welches das Subjekt des intuitiven Vorstellens ist, ist auch Subjekt des Begehrens, und zwar muß es zur Natur des vorstellenden Ich gehören, daß es auch ein begehrendes ist. Das vorstellende und das begehrende Subjekt wären nicht ein und dasselbe Subjekt, wenn nicht das vorstellende, weil es vorstellendes ist, nothwendig auch begehrendes, und das begehrende, weil es begehrendes ist, nothwendig auch vorstellendes wäre. Man kann nicht zwei Attribute, d. i. als Naturen einer Substanz gedachte Realitäten, als Attribute einer und derselben Substanz denken, wenn man sie nicht als durch sich selbst, mithin nothwendig verknüpft auffaßt.

Dasselbe Ich, welches Subjekt des intuitiven Vorstellens und eines Begehrens ist, ist auch das Subjekt, von welchem das begriffliche Denken ausgesagt wird. Alles begriffliche Denken hat, womit es sich auch beschäftigen mag, gleich allem intuitiven sich selbst zum Inhalte, und zwar so, daß es als Denken dieses Inhaltes selbst nicht begriffliches, sondern intuitives ist. Man nimmt in allem seinem begrifflichen Denken dieses Denken selbst wahr, und dieses Wahrnehmen kommt nicht zum begrifflichen Denken hinzu, sondern dieses selbst ist in Beziehung auf sich selbst Wahrnehmen. Ein Ich hat jedoch noch nicht durch sein Ich-sein überhaupt, durch welches es die Fähigkeit des intuitiven Vorstellens besitzt, auch die Fähigkeit des begrifflichen Denkens. Als Subjekt des begrifflichen

Denkens ist das Ich in einer höheren Weise Ich, denn als Subjekt des intuitiven. Das im begrifflichen Denken enthaltene Ich-Bewußtsein ist m. a. W. ein höheres als das im intuitiven enthaltene. Wie überhaupt Stufen in der Ichheit möglich sind und wodurch die das begriffliche Denken erzeugende Stufe charakterisirt ist, durch eine strenge Entwickelung des Begriffes der Ichheit nachzuweisen, muß einer künftigen Psychologie überlassen bleiben. Hier sei die Annahme gestattet, daß das Ich, indem es sich im begrifflichen Denken seiner selbst bewußt ist, indem es also das Subjekt dieses Denkens ist, sich aus der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel seiner Bestimmtheiten gleichsam heraushebe und als das Eine und bleibende Individuum von dem Vielen und Wechselnden in ihm unterscheide, so daß es auf sich selbst zu reflektiren und die abgezogene Vorstellung Ich zu bilden vermag, während es als Subjekt des intuitiven Vorstellens gleichsam in die veränderliche Fülle seiner Bestimmtheiten versenkt bleibt. Man darf natürlich das so zu sagen gebundene Ich, welches Subjekt des intuitiven Vorstellens, und das so zu sagen freie Ich, welches Subjekt des begrifflichen Denkens ist, nicht einander entgegensetzen, als ob das eine das andere ausschlösse, vielmehr schließt das freie das gebundene wie das Höhere das Niedrigere in sich ein. Das Ich hört nicht auf, von sich jenes einfache Bewußtsein, durch welches es überhaupt erst mit allen seinen Bestimmtheiten für sich selbst da ist, zu haben, wenn es zu dem gleichsam potenzirten gelangt, durch welches es in dem einfachen das bleibende und einheitliche Subjekt von den veränderlichen Bestimmtheiten scheidet, vielmehr ist klar, daß jenes die unentbehrliche Grundlage für dieses bildet.

Das sich seiner Ichheit bewußte freie Ich also ist die Vernunft. Und die Lehre, daß das Sittengesetz ein Gesetz der Vernunft sei, muß dahin interpretirt werden, daß wie das vorstellende Ich so auch das vernünftige nothwendig auch begehrendes sei und zwar nicht bloß dadurch, daß es das vorstellende und begehrende in sich einschließt, sondern durch seine höhere Weise, Ich zu sein, daß also in dem Ich, welches vorstellt und denkt, mit dem Denken ein neues Begehren auftrete, und daß das Ich durch dieses neue ihm als vernünftigem eigenthümliche Begehren sich ein Gesetz seines Wollens

gebe, nämlich das Gesetz, stets so zu wollen, wie es nöthig sei, damit das Ziel jenes Begehrens erreicht werde, welche Opfer dadurch auch den Trieben, die ihm als vorstellendem oder natürlichem Ich zukommen, auferlegt werden. Der Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft muß der Sinn gegeben werden, daß unter der ersteren das Ich als Subjekt des begrifflichen Denkens, unter der anderen dasselbe Ich als Subjekt des sittlichen Triebes verstanden wird.

Ist dies der Sinn der Lehre von der gesetzgebenden Vernunft, so haben die reinen Willensinhalte aller vernunftbegabten Wesen ein Gemeinsames, und ein Theil dieses Gemeinsamen findet sich nur in ihnen; derselbe ist dasjenige, was alle vernunftbegabten Wesen vermöge ihrer Vernunft und erst vermöge dieser begehren, also dasjenige, was in dem allgemeinen Begriffe des sittlichen Gesammt-Zieles, des Zieles des ganzen sittlichen Triebes, gedacht wird. Es darf aber nicht übersehen werden, daß möglicherweise die sittlichen Gesammt-Triebe und Gesammt-Ziele der Individuen auch nur in einem Allgemeinen übereinstimmen, in ihrer Bestimmtheit aber verschieden sind, daß also jedes vernunftbegabte Individuum sein individuell eigenthümliches sittliches Begehren mit einem individuell eigenthümlichen Ziele hat. Denn es ist zwar selbstverständlich die Vernunft, soweit sie überhaupt Vernunft ist, in allen Individuen dieselbe, aber wird unter Vernunft das sich seiner Ichheit bewußte Ich verstanden, so ist es denkbar, daß jedes eigenthümliche Ich, welches Vernunft hat, auch als vernünftiges ein eigenthümliches ist. So wie alle Ichs, obwohl sie darin, daß sie eben Ichs sind, übereinstimmen, doch individuell eigenthümlich sind, so können auch alle vernunftbegabten Ichs, die als vernunftbegabte überhaupt durch denselben Begriff gedacht werden, hinsichtlich der Vernunft individuell eigenthümlich sein; die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Basis der Vernunft ist, kann eine Eigenthümlichkeit auch der Vernunft selbst zur Folge haben. Alsdann giebt es ein allgemeines Sittengesetz, welches für alle vernunftbegabten Wesen dasselbe ist, und unter ihm so viel Einzel-Sittengesetze als es vernunftbegabte Wesen giebt. Eine Entscheidung in dieser Frage zu treffen, ist für den Verlauf der gegenwärtigen Untersuchung nicht nöthig.

Die Interpretation der Lehre von der gesetzgebenden Vernunft muß schließlich noch eine nahe liegende unrichtige Folgerung, welche zu ihrer Widerlegung benutzt werden könnte, ablehnen, die Folgerung, daß jedes Begehren, dessen bloß ein vernunftbegabtes Wesen fähig ist, die Aeußerung eines Zweiges des sittlichen Triebes sei, daß also z. B. die Lust an den Spielen, welche wie das Schachspiel den Verstand beschäftigen, oder die Lust an der Auszeichnung durch geistige Vorzüge in einer zeitweiligen und partiellen Befriedigung des sittlichen Triebes bestehe. Es ist durchaus denkbar, daß ein natürlicher Trieb eines vernunftbegabten Wesens, weil er Trieb eines solchen Wesens ist, sich in besonderer Weise entwickele und zu einem Triebe nach Verrichtungen oder Zuständen, die nur durch Vernunft möglich sind, werde, ohne daß er darum aufhörte, ein bloß natürlicher Trieb zu sein, gleichwie die Triebe von Thieren, die in Gemeinschaft mit Menschen leben, sich auf Ziele richten, die für wild lebende Thiere derselben Art keinen Reiz haben, z. B. ein Trieb des Hundes darauf, von seinem Herrn geliebkost zu werden.

§ 12.

Identität des gesetzgebenden Willens und der praktischen Vernunft.

Nachdem der Sinn, in welchem hier die Lehre von dem Ursprunge des Sittengesetzes aus der Vernunft verstanden werden soll, festgestellt ist, ist zu prüfen, ob dieselbe das absolute Vorrecht der sittlichen Forderungen vor den außersittlichen zu erklären vermag.

Wenn in irgend einer Lebenslage die Konsequenzen des Vernunfttriebes und diejenigen des natürlichen einander widersprechen, weshalb soll es da nicht theoretischer Ueberlegung überlassen bleiben, zu entscheiden, welche der beiden streitenden Parteien ihre Behauptung, mit dem gesammten Interesse der Seele am meisten übereinzustimmen, am besten zu begründen vermag? Dem unparteiischen Richter gilt Hoch und Niedrig gleich; wie kann also, wenn die streitenden Triebe das Denken als Richter herbeirufen, sofort die hohe Abkunft des einen den Ausschlag geben? Die Antwort, daß der Gesammt-Trieb eines vernunftbegabten Wesens, der

sich in den Vernunfttrieb und den Naturtrieb theile, zugleich ein Trieb sei, den ersten jener beiden Zweige zum absolut herrschenden zu machen und den anderen nur insoweit zu befriedigen, als dadurch der erste nicht eingeschränkt werde, daß man also jedesmal, wenn man eine Entscheidung gegen die Forderungen des Vernunfttriebes treffe, sich gegen sein eigenes absolutes Begehren entscheide, und daß mithin in allen Fällen, in welchen man von zwei einander widersprechenden Forderungen die eine als eine Konsequenz des Vernunfttriebes, die andere als eine solche des Naturtriebes erkannt habe, für die überlegende Vernunft gar nichts mehr zu thun übrig bleibe, — diese Antwort genügt nicht. Denn eben das ist die Frage, wie der Wille seine beiden Zweige in ein solches Verhältniß zu einander setzen könne. Er würde, scheint es, dadurch mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Inwiefern er nämlich sich in jene beiden Zweige theilt, ruft er in allen Fällen, in welchen die Befriedigung des einen diejenige des anderen ausschließt, die theoretische Vernunft zu Hülfe, damit sie berathe, welchen Zweiges Befriedigung ihm selbst in seiner Einheit am meisten entspreche; inwiefern er dagegen gebietet, stets dem Vernunfttriebe zu folgen und die unvermeidlichen Opfer lediglich dem Naturtriebe aufzuerlegen, weist er die herbeigerufene theoretische Vernunft wieder ab, da die Sache schon durch seinen Machtspruch erledigt sei.

Man sieht leicht, daß diese Schwierigkeit nicht bloß der Lehre von der gesetzgebenden Vernunft anhaftet. Sie entspringt schon aus der oben (§ 10) deducirten Nothwendigkeit, in dem Gesammt-Triebe eines jeden Wesens, welches sich sittlichen Geboten unterworfen weiß, den sittlichen Trieb und den Naturtrieb, sowie in dem reinen Willensinhalte einen centralen Theil als Ziel des ersten und einen peripherischen als Ziel des zweiten Triebes zu unterscheiden, und den Naturtrieb als schlechthin dem sittlichen unterworfen, den peripherischen Theil als schlechthin an Werth dem centralen nachstehend zu denken. Denn aus welchem Theile oder welcher Kraft der Seele man auch den sittlichen Trieb mag hervorgehen lassen, immer scheint sich der Widerspruch zu ergeben, daß es einerseits der überlegenden Vernunft vorbehalten bleiben müsse, in jedem Falle eines Konfliktes der beiden Triebe zu berechnen,

wessen Bevorzugung dem Gesammt=Triebe am meisten angemessen sei, und daß andererseits das absolute Vorrecht des sittlichen Triebes der überlegenden Vernunft Schweigen auferlege, sobald dieselbe festgestellt habe, welche Forderung vom sittlichen und welche vom Naturtriebe ausgehe.

Es giebt nur Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit. Man muß sein Verhalten nicht unter die Leitung der überlegenden (theoretischen) Vernunft stellen können, ohne daß man dadurch das Vorrecht des sittlichen Triebes vor dem Naturtriebe anerkennt; oder, was dasselbe heißt (da man nicht über das einzuschlagende Verhalten überlegen kann, ohne sich auch unter die Leitung der überlegenden Vernunft zu stellen, d. i. ohne sich dem Resultate der Ueberlegung gemäß verhalten zu wollen): man muß dadurch, daß man überhaupt überlegt, überhaupt die theoretische Vernunft auf das praktische Verhalten anwendet, jenes Vorrecht des sittlichen Triebes vor dem natürlichen voraussetzen, so daß die theoretische Vernunft mit sich selbst in Widerspruch geriethe, wenn sie ein vom sittlichen Triebe verbotenes Verhalten für das zur Befriedigung des Gesammt=Begehrens Dienlichste erklärte, oder auch nur zu berechnen unternähme, ob ein solches Verhalten einen solchen Werth habe oder nicht.

Indem man aber sein Verhalten unter die Leitung der theoretischen Vernunft stellt, will man nichts anderes als eben die Herrschaft der überlegenden Vernunft. Wenn mithin dennoch dieser Wille zugleich darauf gerichtet sein soll, daß der sittliche Trieb der schlechthin maßgebende sei, so muß die Vernunft, welche das Subjekt des Ueberlegens ist, mit dem Subjekte des sittlichen Triebes identisch sein, obwohl das Ueberlegen und das Treiben verschiedene Funktionen sind. Dieselbe Vernunft, welche das Vermögen des Ueberlegens besitzt, muß auch das auf den sittlichen Zweck gerichtete Begehren besitzen, und zwar durch eben dasselbige in ihr, wodurch sie jenes Vermögen besitzt, so daß es nicht eine mit der überlegenden Vernunft verbundene zweite Vernunft, sondern die überlegende Vernunft selbst ist, welche (nicht durch ihr Ueberlegen, sondern) durch ihr Begehren den sittlichen Zweck setzt; die überlegende Vernunft muß so nothwendig auch begehrende Vernunft

sein, wie etwa das Dreieck, welches gleichseitig ist, auch das Dreieck ist, welches gleichwinkelig ist. Setzt man umgekehrt diese Identität der Vernunft, welche das Vermögen des überlegenden Denkens besitzt, mit demjenigen, wodurch der Mensch das sittliche Ziel begehrt, voraus, so folgt, daß man nicht willens sein kann, unter allen Umständen den Aussprüchen der in den Dienst des Begehrens gezogenen theoretischen Vernunft zu folgen, ohne auch willens zu sein, den sittlichen Trieb zur obersten Norm seines Verhaltens zu machen. Die Vernunft würde sich selbst desavouiren, sich selbst Lügen strafen, wenn sie zwar ihren fehlerlosen Berechnungen über das beste Verhalten das Vertrauen schenkte, daß nachher die Wirklichkeit mit ihnen übereinstimmen werde, dagegen den Vorrang dessen, was sie begehrt und zu begehren sich unmittelbar bewußt ist, vor den Zielen des vernunftlosen Begehrens in Zweifel zöge.

Den einzigen Ausweg aus der in Rede stehenden Schwierigkeit bietet also die Annahme dar, daß die Vernunft das Subjekt des sittlichen Triebes, mithin der sittliche Gesetzgeber sei. Dieselbe ist damit als richtig erwiesen. Es ist nunmehr gewiß, daß, wenn es überhaupt ein Sittengesetz giebt, der Ursprung desselben für Jeden nur in der eigenen Vernunft, d. i. dem eigenen, sich seiner Ichheit bewußten Ich, liegen könne.

§ 13.

Die ursprüngliche Gewißheit der Realität des Sittengesetzes.

Bis hierher handelte es sich lediglich um den Begriff der Sittlichkeit. Wird nunmehr die Frage gestellt, ob es wirklich verbindliche Anforderungen an den Willen von der Art, wie oben die sittlichen bestimmt wurden, gebe, so kann dieselbe, nach dem Vorgange Kants, kurzer Hand mit dem Hinweise auf ein „Factum der Vernunft" beantwortet werden. Zwar nicht die Verbindlichkeit selbst des Sittengesetzes ist ein Factum, aber wie es ein solches ist, daß die Vernunft die geometrischen Grundsätze, z. B. daß von allen möglichen zwei Punkte verbindenden Linien die gerade die kürzeste ist, für wahr zu halten sich innerlich genöthigt sieht, so auch, daß sie sich der Anerkennung einer moralischen Verbindlichkeit nicht

zu entziehen vermag. Freilich wird dieses Factum nicht von Allen zugegeben. Es hat seit dem Zeitalter der Sophisten nicht an Philosophen gefehlt, welche dasselbe in Abrede gestellt haben. Aber es bestand doch auch in diesen, wenn auch nicht für sie; auch ihrer Vernunft war es unmöglich, sich des Glaubens an eine absolut verbindliche Norm, der Anerkennung des Gegensatzes von Gut und Böse, zu entziehen, wenn sie sich dies auch nicht abgesondert zum Bewußtsein brachten, sogar es anders zu finden meinten. Selbst der verworfenste Mensch kann das Factum dieser inneren Nöthigung seiner Vernunft nicht beseitigen, so wenig wie je ein Skeptiker, der den Grundsatz von der geraden und kürzesten Linie zu bezweifeln vermeinte, die gerade Linie anders denn als die kürzeste zu denken vermocht hat. Jeder besitzt auch die Fähigkeit, dieses in ihm bestehende Factum zu entdecken und zu einem für ihn bestehenden zu machen. Und Jeder, der dasselbe leugnet, kann, wie Kallikles in Platons Gorgias, genöthigt werden, es in sich zu finden, vorausgesetzt, daß er darauf eingeht, ehrlich Rede und Antwort zu stehen bezüglich dessen, was er billigen und mißbilligen würde. Man denke sich einen Verbrecher, der sich eingeredet habe, er brauche vernünftigerweise sein Verhalten an nichts anderes zu binden als an die Rücksicht, daß für ihn das größtmögliche sinnliche Wohlsein herauskomme; derselbe habe die Konsequenz gezogen, daß er kein Gesetz des Staates zu respektiren brauche, wo ihm die Uebertretung mehr Vortheil verspreche, daß er zu seinem bloßen Vergnügen Städte anzünden dürfe, wenn er nur vor Entdeckung sicher sei, daß ihm Eltern- und Kindermord freistehe. Ihm würde dennoch, ein gewisses Maß von Intelligenz und den Willen, ehrlich zu diskutiren, bei ihm vorausgesetzt, gezeigt werden können, daß auch er noch einen Unterschied zwischen Löblichem und Schändlichem, Anerkennenswerthem und Verächtlichem mache, er würde zu dem Eingeständnisse gezwungen werden können, daß er das Wollen und Handeln noch nach einem anderen Maßstabe beurtheile als nach dem der Erwägung, was es an Lust und Unlust einbringe. Er würde etwa zu erkennen geben, daß er auf seine eigene Vorurtheilslosigkeit, seine Stärke gegenüber allen Bedenklichkeiten, die aus der Erziehung, aus der Meinung der Menschen, aus Regungen des

Mitleids entspringen, auf seine Kühnheit und Klugheit stolz sei und die von moralischen Skrupeln an der rücksichtslosen Verfolgung ihres Vortheils Gehemmten als Schwächlinge und Feiglinge verachte, und damit würde es sich zeigen, daß auch er sich ein Ideal eines Mannes gebildet habe, dem er gleich oder ähnlich sein möchte, und daß er also Forderungen an sich selbst anerkenne, welche nicht aus dem Streben nach sinnlicher Lust entspringen. Und könnte er zu einer vorurtheilslosen Selbstprüfung gebracht werden, so würde er bemerken, daß er diese Forderungen nicht anders an sich richten könne als mit der Vorstellung eines ihnen vor allen denen, welche er zur Befriedigung seiner sinnlichen Triebe an sich stellt, gebührenden Vorranges, und daß, indem er sich das Ideal eines Mannes entwerfe, sich die Zumuthung in ihm rege, demselben unbedingt nachzustreben. Wenn aber auch alle Versuche, ihn zur Anerkennung einer über seinen Begierden stehenden Norm zu bringen, scheiterten, so müßte er doch zugestehen, daß er das Verhalten Anderer gegen ihn nach einer solchen Norm beurtheile. Er würde z. B., wenn er auch behaupten sollte, er würde seinem Vortheile zu Liebe seine Genossen ohne jedes Bedenken in der hinterlistigsten Weise in die Falle locken und dem Galgen überliefern, doch nicht leugnen können, daß er die gleiche That, wenn sie an ihm verübt würde, für eine schmähliche und schändliche erklären würde, und so würde es sich herausstellen, daß auch er noch einen Unterschied zwischen einem Schufte und einem braven Kerle mache.

Gegen die Ansicht, daß die moralische Verbindlichkeit durch die reine Vernunft gewiß sei, pflegt seit Locke auf die große Verschiedenheit der Vorstellungen über Gut und Böse hingewiesen zu werden. Man vergleicht das Alterthum mit der Neuzeit, die Europäer mit den Orientalen, civilisirte Völker mit Wilden, Christen mit Muhamedanern und Heiden, um zu zeigen, daß schlechthin allgemein anerkannte Prinzipien der sittlichen Beurtheilung nicht zu finden seien. Wer, sagt Locke, nachdem er „Beispiele von empörenden Handlungen, welche ohne Gewissensbisse begangen werden", wie Kinder- und Eltern-Mord bei manchen wilden Völkerschaften, aufgezählt hat, — „wer die Geschichte der Mensch-

heit aufmerksam studirt, einen Blick auf die verschiedenen Menschenstämme wirft, und ihre Handlungen unparteiisch beobachtet, der wird sich vielleicht vollkommen überzeugen, daß man kaum ein Moralprinzip nennen oder eine Regel der Moral denken kann, welche nicht durch die allgemeine Praxis ganzer Gesellschaften, die ganz entgegengesetzte praktische Meinungen und Lebensregeln befolgen, verachtet und verworfen würde" (Vers. über d. menschl. V., übersetzt v. Tennemann I. S. 91). Die Verschiedenheit der moralischen Vorstellungen beweist indessen nur, daß die Vernunft sich nicht schon durch ihr bloßes Dasein im Besitze der Einsicht in das moralisch Gebotene, Verbotene und Erlaubte befindet, und daß die Entwickelung des sittlichen Bewußtseins des einzelnen Menschen durch die Anschauungen seines Zeitalters, seine nationale und individuelle Eigenthümlichkeit, seine Erziehung, seine soziale Stellung in hohem Maße bedingt ist. Dies kann aber unbeschadet der Ueberzeugung von dem Ursprunge des Sittengesetzes aus der reinen Vernunft zugegeben werden. Denn wenn auch alle Vernunftwesen dadurch, daß sie überhaupt Vernunftwesen sind, ein gewisses Ziel ihres Begehrens haben, so wissen sie doch darum noch nicht, daß dem so ist, und noch weniger, welche Anforderungen sie erfüllen müssen, um jenes Ziel zu erreichen, ebensowenig wie, wenn die Locke'sche Ansicht richtig wäre, daß alles Begehren auf Glückseligkeit gerichtet sei, darum alle Menschen diese Ansicht Lockes theilen oder gar in ihren Meinungen über die Wege zur Glückseligkeit übereinstimmen müßten. Selbst wenn Völker entdeckt würden, die gar keine Spur einer sittlichen Beurtheilung, die auch nicht die dunkelste Vorstellung von dem Gegensatze des Guten und des Bösen zu erkennen gäben, so wäre damit doch nur konstatirt, daß es Vernunftwesen gebe, welche noch gar keine Reflexionen über ihr Wollen angestellt, sich noch gar nicht auf sich selbst zu besinnen angefangen haben. Daß aber die Vernunft es Niemandem erspart, sich seine Meinungen auch über das, was er eigentlich begehrt und was er darum thun und lassen muß, erst zu erwerben, daß vielmehr gerade die Vernunft es nicht dulden würde, bei angeborenen praktischen Meinungen, wenn es deren gäbe, zu beharren, das zu wissen bedarf es keiner ethnologischen Studien.

§ 14.

Der Zweifel an der Realität des Sittengesetzes aus den Folgen des Gehorsams.

Der Glaube an die Existenz des Sittengesetzes hat vor allem mit einem Zweifel zu kämpfen, der sich auf die Erfahrung über die Wirkungen der Tugend gründet. Während nach ihm kein Fall eintreten kann, in welchem ein Mensch dafür, daß es ihm nach Wunsch und Willen ergehe, besser durch Uebertretung eines sittlichen Gebotes als durch Befolgung desselben sorgen könnte, scheinen nach dem Zeugnisse der Erfahrung solche Fälle durchaus nichts Ungewöhnliches zu sein. Wer möchte daran zweifeln, daß Mancher schon durch die Erfüllung seiner Pflicht sein irdisches Glück geschädigt, ja zerstört, Mancher dasselbe durch die Weite seines Gewissens erhöht hat. Es genügt nicht, sich hiergegen auf die beglückende Zufriedenheit zu berufen, die aus der Erfüllung der Pflicht, welches auch ihre Folgen seien, entspringe, und auf das peinigende Bewußtsein, Unrecht gethan zu haben. Denn wie viele Menschen auch gelebt haben und leben mögen, welchen kein Reichthum, keine Macht und Ehre, die sie durch ein Verbrechen gewinnen könnten, den Verlust der Selbstachtung und die Qual des Gewissens aufzuwiegen vermöchten, so läßt sich dies doch gewiß nicht von allen sagen, und selbst der Beste trägt an dem Bewußtsein eines leichten sittlichen Vergehens nicht so schwer, daß ihn auch das größte äußere Glück, welches ihm sein Fehltritt eintrüge, zumal wenn ihm dieser Ursprung desselben unbekannt bliebe, nicht zu entschädigen vermöchte. Vollends vermag kein Mensch aus dem Bewußtsein, das Rechte gethan zu haben, ein Glück zu schöpfen, welches jedem Maße des Leidens das Gleichgewicht hielte. Der stoische Weise, der im Bewußtsein seiner Tugend auch unter den furchtbarsten Qualen noch glücklich ist, ist ein Phantasiebild, welches völlig verkennt, was auch einem vollkommenen Menschen die bloße Zufriedenheit mit sich an positiver Lust zu gewähren vermöchte. Wer daher die Lehren der Erfahrung versteht, müßte, scheint es, sich bemühen, den anspruchsvollen Trieb nach den vermeintlich sittlichen Gütern

in Schranken zu halten. Ein liebender Vater müßte bei der Erziehung seiner Kinder vorzugsweise darauf bedacht sein, daß ein so gefährlicher Trieb, der gegen alle vernünftige Erwägung der Folgen taub macht, in denselben nicht zu mächtig werde. Wenn man mit Plato (Rep. II, 361 f.) einander gegenüberstellt einen vollkommen Ungerechten, der sich den Ruhm der Gerechtigkeit zu erwerben, durch Klugheit und Stärke alle Gefahren, in welche ihn seine Uebelthaten verwickelten, abzuwenden, und allen durch Ungerechtigkeit erreichbaren Gewinn davonzutragen, dazu sein Gewissen zum Schweigen zu bringen verstanden hat, und einen vollkommen Gerechten, dem seine Gerechtigkeit den Schein der Ungerechtigkeit zugezogen hat und der für seine gerechten Thaten gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet wird, — so scheint es doch wohl ungereimt zu meinen, dem Gerechten sei es mehr nach Wunsch und Willen gegangen als dem Ungerechten, oder zu zweifeln, ob der Gerechte sich vor dem Tode als dem Zerstörer seines aus dem Tugend-Bewußtsein fließenden Glückes fürchten oder vielmehr denselben als den Erlöser von seiner Qual herbeisehnen werde. Wenn Plato das Loos des Gerechten darum für das bessere erklärt, weil in der Herrschaft des Vernunftwillens über die Triebe des vernunftlosen Seelentheiles die Gesundheit, in dem entgegengesetzten Verhältnisse die Krankheit der Seele bestehe, so wird der Empiriker nicht zugeben, daß diese Herrschaft darum unbedingt das Wünschenswerthere sei, denn auch einen kranken Leib werde unter Umständen vernünftige Ueberlegung einem gesunden vorziehen, etwa wenn die Krankheit schmerzlos sei und von verhaßten Arbeiten oder gefährlichen Unternehmungen in fremdem Interesse befreie, denen sich der Gesunde nicht würde entziehen können.

Solche Vergleichung mit der Erfahrung kann jedoch den Glauben an das Sittengesetz nur zu einer Ergänzung nöthigen. Das sittlich richtige Wollen und Handeln würde erfahrungsmäßig in vielen Fällen den von ihm zu erwartenden Erfolg nicht haben, wenn unser Dasein mit diesem irdischen Leben ein Ende nähme. Daher muß sich mit dem Glauben an das Sittengesetz derjenige an ein künftiges Leben verbinden, in welchem jede gute That des jetzigen einen das Leiden, welches sich etwa an sie anheftete, über-

wiegenden Lohn, jede Sünde eine ihre etwaigen irdischen Vortheile überwiegende Strafe findet, wie denn auch Plato im Gorgias es nicht für ausreichend hält, den unbedingten Werth der Tugend aus ihrer Analogie mit der Gesundheit zu beweisen, sondern auf ihre und ihres Gegentheiles Folgen in einem künftigen Leben hinweist (wofür ihn Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer S. 78, mit Unrecht tadelt). Mehr freilich läßt sich über das künftige Leben hier nicht folgern. Ob dasselbe von endlicher oder von unendlicher Dauer sei, ob es, wie Kant glaubte annehmen zu müssen, jedem Wesen ein seiner Tugend proportionirtes Maß von Glück oder gar, wie eine Auslegung des Christenglaubens behauptet, dem Guten eine ungetrübte ewige Seligkeit, dem Bösen ewige Qual bringen werde, oder ob auch das Loos des Besten in demselben noch ein Ueberschuß an Leid sein könne, kann in dem gegenwärtigen Zusammenhange nicht ausgemacht werden. Es soll nicht geleugnet werden, daß sich auch auf diese Fragen die Konsequenzen des Glaubens an das Sittengesetz erstrecken, nur würde man, um dieselben bis dahin zu verfolgen, nicht von dem bloßen Uebergewichte des Werthes des sittlichen Endzieles über denjenigen des natürlichen, sondern von der Unendlichkeit desselben ausgehen müssen (vergl. § 10). Die Bedeutung des sittlichen Bewußtseins als einer Quelle spekulativer Erkenntniß kann indessen hier nicht weiter verfolgt werden.

Es könnte scheinen, als ob sowohl der aus der Erfahrung geschöpfte Zweifel an der Verbindlichkeit des Sittengesetzes als auch die Abwehr desselben durch den Unsterblichkeitsglauben eine Voraussetzung machen, welche nicht zugelassen werden könne, bevor die Frage, worin der reine Willensinhalt vernünftiger Wesen und in demselben das sittliche Endziel, das consummatum bonum und in demselben das supremum bonum, bestehe, erörtert sei, die Voraussetzung nämlich, daß der reine Willensinhalt die eigene Glückseligkeit sei. Allein in Wahrheit wurde vorausgesetzt nur das Selbstverständliche, daß ein Wesen in dem Maße glücklich ist, in welchem es das absolute Endziel seines Begehrens erreicht, daß nichts anderes ihm wirkliches, sich als Glück bewährendes Glück bereiten kann, als die wirkliche, nicht bloß scheinbare Erfüllung

seines Wollens, Begehrens, Strebens, Wünschens. Welches Zuwachses wäre denn die Glückseligkeit eines Wesens noch fähig, das nichts mehr über das ihm zu Theil Gewordene hinaus zu wünschen vermöchte, und was könnte umgekehrt ein Wesen mit seinem absoluten Begehren Uebereinstimmendes wünschen, dessen Besitz nicht zu seiner Glückseligkeit beitrüge? Keineswegs aber wurde vorausgesetzt, daß der reine Begehrungsinhalt, in dessen vollkommener Verwirklichung die vollkommene Glückseligkeit bestehen würde, selbst die Glückseligkeit sei. Die eigene Glückseligkeit ist der nothwendige Effekt der Erfüllung unseres Begehrens, aber sie braucht darum nicht das Ziel zu sein, welches unser gesammtes Begehren sich steckt. Es ist ein analytischer Satz, daß das Endziel unseres gesammten Begehrens etwas sei, dessen Besitz glücklich mache, und nur ein synthetischer kann die Frage, was denn dieses Glück gewährende Etwas sei, beantworten, mag er wiederum das Glücklich-sein, mag er etwas anderes angeben. Auch die Verwirklichung des reinen Begehrungsinhaltes vernünftiger Wesen hat zum nothwendigen Effekt deren Glückseligkeit, und da die sittlichen Forderungen erfüllt werden müssen, damit der centrale Theil des reinen Begehrungsinhaltes, dem das Begehren selbst einen unbedingten Vorrang vor dem peripherischen giebt, verwirklicht werde, so muß die Erfüllung der sittlichen Forderungen der sicherste Weg zum Glück sein. Das Glück, welches sich an das sittlich richtige Wollen und Handeln anknüpft, muß die Opfer, durch welche es erkauft wird, überwiegen. Es ergäbe sich sonst der Widerspruch, daß einem vernünftigen Wesen durch dasjenige Verhalten, das zur Verwirklichung des Endzieles seines Begehrens absolut nöthig wäre, eben diese Verwirklichung vereitelt werden könne.

§ 15.

Die Beweisbarkeit der Realität des Sittengesetzes.

Ist es auch unmittelbar gewiß, daß es kategorisch unbedingte Anforderungen an das Wollen giebt, so muß es sich doch auch beweisen lassen. Denn, wie gezeigt worden ist, können solche Anforderungen nur aus einem Triebe entspringen, der jedem vernunft-

begabten Wesen dadurch, daß es überhaupt solches ist, also seinem Begriffe zufolge eigen ist. Dieselben müssen mithin aus dem Begriffe des vernunftbegabten Wesens deduzirt werden können. Die vollständige Zergliederung des Begriffes des vernunftbegabten Wesens oder des sich seiner Ichheit bewußten, des freien Ich, und die Ergänzung desselben, welche sich etwa durch die Zergliederung als nothwendig erweist, damit er denkbar werde, müssen zu der Erkenntniß führen, daß ein sich selbst Ich seiendes Wesen überhaupt ein begehrendes Wesen ist, und daß ein sich seiner Ichheit bewußtes Ich durch diese höhere Weise, Ich zu sein, auch ein höheres Begehren hat und diesem höheren Begehren ausnahmslos den Vorrang vor den niedrigeren zu geben begehrt. Die gegenwärtige Untersuchung beabsichtigt nicht, diesen Weg zu betreten, er ist aber der Weg der Ethik im Systeme der Philosophie. Denn bedarf es auch keines Beweises für die Wirklichkeit des Sittengesetzes, um die ursprüngliche Gewißheit desselben zu befestigen oder zu steigern, so doch um seiner selbst willen. Die Vernunft begehrt Alles, was zu ihr selbst gehört, nicht bloß kennen zu lernen, sondern auch als zu ihr gehörig, also aus dem Begriffe, den sie von sich selbst hat, zu begreifen; sie kann sich nicht dabei beruhigen, von sich selbst nur wie von einem Zufälligen, auch anders sein Könnenden zu wissen. Auch wird sich nur durch eine solche Deduktion aus dem Begriffe der Vernunft eine genügende Antwort auf die Frage, welches das Ziel des Vernunft-Triebes sei, worin der Vernunftzweck, die Lebensbestimmung der vernunftbegabten Wesen bestehe, d. i. auf die Frage nach dem Prinzipe der Ethik, gewinnen lassen.

Der Gedanke, daß die Verbindlichkeit des Sittengesetzes beweisbar sein müsse, muß darauf gefaßt sein, lebhafter Abneigung zu begegnen. Es liege darin, wird gesagt, eine Profanation des Sittengesetzes, eine Herabziehung desselben in das Natürliche, als welches das allein Beweisbare sei. Die Autorität des Sittengesetzes dulde nicht, daß man nach einem Grunde derselben frage, und nur in der Zurückführung auf einen Grund könne doch der Beweis bestehen. Es beanspruche selbst die letzte und höchste Gewißheit zu sein, an welche alle anderen Gewißheiten angeknüpft werden müssen, mindestens alle diejenigen, aus welchen sich etwa logisch

die seinige wieder ableiten lasse, und jeder Beweis, den man für dasselbe versuchen möge, müsse daher, wenn er sonst tadellos sei, doch an dem Fehler des ὕστερον πρότερον leiden. Die der Verbindlichkeit des Sittengesetzes allein geziemende Art der Gewißheit sei die des Glaubens.

Der mystische Charakter des sittlichen Bewußtseins, der zu diesem Bedenken den Anlaß giebt, ist oben anerkannt worden. Kann nun unbeschadet dieser Anerkennung die Vernunft für den sittlichen Gesetzgeber gehalten werden, so kann es derselben auch nicht widersprechen, wenn behauptet wird, die Vernunft müsse sich vor sich selbst als den sittlichen Gesetzgeber legitimiren können, indem sie sich als solchen aus dem Begriffe, den sie von sich selbst habe, erkenne. Denn man kann der Vernunft jene Bedeutung nicht beimessen, ohne daß man ihr auch dieses Vermögen zugesteht. Ist die Vernunft der Urheber des Sittengesetzes, so giebt sie, wie oben gezeigt wurde, dasselbe nicht zufälligerweise, sondern dadurch, daß sie überhaupt Vernunft ist. Sie muß sich mithin als den sittlichen Gesetzgeber aus ihrem Begriffe erkennen können, also, da man ihr doch wohl zugestehen wird, daß sie durch sich selbst den Begriff von sich oder vielmehr das Material zu diesem Begriffe besitze, rein aus sich selbst. Eine gesetzgeberische Thätigkeit, welche die Vernunft nicht als nothwendig von ihr ausgehend zu begreifen vermöchte, wäre ihr zufällig, ein Gesetz aber, welches die Vernunft zufällig gäbe, gäbe sie nicht aus sich selbst, sondern nur im Namen eines von ihr verschiedenen blinden Willens, der sich ihrer bediente, um mit sich selbst einstimmig zu bleiben. Man möchte dann immerhin diesen Willen praktische Vernunft nennen, so hätte er doch darum mit der theoretischen, welche ihn über sich selbst aufklärte und die Forderungen, die er durch seinen reinen Inhalt an alles Wollen und Handeln stellte, ableitete, nicht mehr als einen bloßen Namen gemein. Wer es mithin für unvereinbar mit der Anerkennung eines mystischen Elementes im Begriffe des Sittlichen hält, daß die Existenz des Sittengesetzes aus dem Begriffe der Vernunft deduzirt werden könne, darf auch nicht zugeben, daß die Vernunft der sittliche Gesetzgeber sei, und muß folglich auch den

unbedingten Vorrang der sittlichen Forderungen vor allen mit ihnen kollidirenden in Abrede stellen.

Die Deduktion des Sittengesetzes aus dem Begriffe der Vernunft, d. i. des sich seiner Ichheit bewußten Ich, hebt aber in Wahrheit den mystischen Charakter desselben keineswegs auf. Denn in demselben Sinne, in welchem man im Sittengesetze ein Mystisches anerkennen muß, nämlich in dem Sinne, daß es zu dem Gedanken einer Gemeinschaft der Wesen, von denen es vernommen wird, mit der nur sich selbst faßbaren Gottheit nöthige, ist auch das Dasein der Vernunft, des eigenen Ich für Jeden ein Mystisches. Das eigene Ich weist über sich selbst hinaus auf ein ihm unbegreifliches Höheres, in welchem und durch welches es ist. Nur gegenüber dem Versuche der Deduktion des moralischen Gesetzes aus einem Begriffe, der kein mystisches Inhaltselement enthielte, wäre der Vorwurf der Profanation berechtigt.

Ebensowenig wie der mystische Charakter wird die Autorität der sittlichen Forderungen durch die Behauptung ihrer Deduzirbarkeit aus dem Begriffe der Vernunft beeinträchtigt. Dieser Vorwurf trifft vielmehr die entgegengesetzte Behauptung. Nur einem Gesetze, welches die Vernunft dadurch giebt, daß sie eben Vernunft ist, und welches von der Vernunft als ein so von ihr gegebenes begriffen werden kann, kann die Vernunft absolute Autorität d. i. unbedingte Verbindlichkeit beimessen, nimmermehr einem solchen, welches unbeschadet der Vernunft auch nicht sein könnte. Das Ansehen des Sittengesetzes verträgt nur nicht, daß es aus einem anderen Gesetze oder mehreren anderen deduzirt werde; es beansprucht selbst die letzte Quelle aller Forderungen zu sein, welche niemals zu Gunsten anderer verletzt werden dürfen. Aber die Deduktion aus dem Begriffe der Vernunft besteht nur in dem Nachweise, daß die Vernunft, indem sie Vernunft ist, Gesetzgeber ist; sie leitet also die Gesetzgebung nicht aus Anderem ab, sondern macht nur klar, daß etwas, was auf den ersten Blick nicht dafür erkannt ist, nämlich das Vernunft-sein, die sittliche Gesetzgebung selbst ist.

Dritter Abschnitt.

Die Glückseligkeits- und die Vollkommenheitslehre.

§ 16.

Die psychologische Argumentation des Eudämonismus.

Auf die Frage, worin der allen begehrenden Wesen gemeinsame reine Begehrungsinhalt bestehe, d. i. was alle begehrenden Wesen dadurch begehren, daß sie überhaupt begehren, oder worin das letzte alle Ziele in sich fassende Ziel des Begehrens bestehe, ist keine Antwort häufiger gegeben worden und liegt auch keine näher als diejenige, welche die Lust angiebt, dieses Wort in dem weiten Sinne genommen, in welchem man nicht bloß von sinnlicher Lust, sondern auch z. B. von Lust an der Erkenntniß, am Wohlthun, an dem Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, redet. Vollständiger wäre im Sinne dieser Antwort zu sagen, jedes einzelne Begehren sei gerichtet auf ein Lustgefühl, das gesammte Begehren irgend eines Individuums zu irgend einer Zeit auf einen Gesammtzustand, in welchem die Lustgefühle die Unlustgefühle mindestens überwiegen, welcher aber, um dem Begehren vollkommen zu entsprechen, von Unlust gänzlich frei sein und ein keiner Steigerung mehr fähiges Quantum von Lust umfassen müßte, und endlich das im Wechsel seiner besonderen Ziele während des ganzen Lebens mit sich identisch bleibende Begehren auf einen Lebenslauf mit einem möglichst großen Ueberschusse der Lust über die Unlust. Bloß ein anderer Ausdruck derselben Ansicht ist die Behauptung, das höchste Gut sei die Glückseligkeit, die Eudämonie, nur daß dabei ausschließlich an vernunftbegabte Wesen gedacht wird, denn das höchste Gut (bonum

consummatum) ist für Jeden das Gesammtziel seines Begehrens, und wie man auch immer den etwas schwankenden Gebrauch des Wortes Glückseligkeit näher bestimmen mag, so sind zweifellos das Streben nach Lust und das Streben nach Glückseligkeit in Beziehung auf vernunftbegabte Wesen synonyme Bezeichnungen.

Zur Begründung des Eudämonismus soll nach der Ansicht vieler seiner Vertreter die bloße Analyse des Begriffes des Begehrens ausreichen. Alles Begehren setze seinem Begriffe nach die Vorstellung von einem Gefühle der Lust oder der Unlust voraus; die Vorstellung eines Lustgefühls errege ein Begehren, dasselbe herbeizuführen bezw. festzuhalten, diejenige eines Unlustgefühls ein Begehren, dasselbe fernzuhalten bezw. zu beseitigen. Es bleibe vom Begehren nichts übrig, wenn man von dieser seiner Beziehung auf Lust und Unlust abstrahire; Begehren heiße eben eine eigenthümliche Regung, welche sich so an die Gefühle der Lust und der Unlust anschließe, daß sie nur als eine Bestimmung derselben, nicht aber als ein für sich in der Seele Auftretendes oder an ein anderes als Fühlen sich Anschließendes, gedacht werden könne. Ebensowenig wie ohne Vorstellen könne es ohne Fühlen von Lust und Unlust zu einem Begehren kommen. Zur Erläuterung dieses Argumentes pflegt zwischen die Begriffe des Begehrens und des Fühlens derjenige des Werthes oder des Guten eingeschoben zu werden. Nur was man als ein Gutes, Werth Habendes vorstelle, könne man begehren, Werthe aber gebe es nur für das Fühlen; das Gefühl der Lust sei das einzige an sich Werth Habende, alles Andere habe Werth nur als Ursache eines Lustgefühls oder einer Beseitigung eines Unlustgefühls. Dem direkten Beweise könnte man noch einen indirekten hinzufügen. Wenn die Glückseligkeit nicht der Inbegriff alles Begehrten wäre, so müßte einem Wesen, welchem dieselbe in einem keiner Steigerung mehr fähigen Maße zu Theil geworden wäre und welches der unendlichen Dauer derselben vergewissert wäre, noch etwas zu wünschen übrig bleiben; das aber sei offenbar unmöglich, da die Erfüllung jedes neuen dem absoluten Begehren nicht widerstreitenden Wunsches seine Glückseligkeit vermehren müßte, von der doch vorausgesetzt sei, daß sie nicht mehr vermehrt werden könne.

Auch der Gegner des Eudämonismus muß zugestehen, daß diese Argumentation in hohem Maße den Schein der Wahrheit besitzt. Sie ist aber auch die einzige, welche eine Prüfung erheischt; mit ihr steht und fällt der Eudämonismus. Denn die Erfahrung, auf welche sich derselbe oft geglaubt hat stützen zu können, spricht mindestens ebenso sehr gegen ihn als für ihn. Erfahrungsmäßig giebt es Handlungen, welche das Wohl Anderer zum Zwecke haben, und daß alle solche Handlungen, wie der Eudämonismus behauptet und behaupten muß, doch eigentlich in der Vorstellung des eigenen Nutzens oder des dem Wohlthun anhaftenden Lustgefühls oder des im Mitleiden liegenden Unlustgefühls ihr Motiv haben, ist sicherlich keine empirische Wahrheit. Erfahrungsmäßig giebt es auch Handlungen, deren Zweck, soweit er an dem Handelnden durch Selbstbeobachtung festgestellt werden kann, überhaupt nicht die Erzeugung von Lust oder die Vermeidung von Unlust, weder bei ihrem Urheber noch bei Anderen, ist, die man vielmehr auf solche Zwecke zu beziehen, also auf die Motive der Lust oder Unlust zurückzuführen, keinen anderen Grund entdecken kann als die obige Argumentation aus dem Begriffe des Begehrens. So wird wenigstens im allgemeinen der Wißbegierige, den seine Wißbegierde immer wieder zu einem Problem, welches sich ihm aufgedrängt hat, zurückzieht, es nicht als eine Thatsache in sich finden, daß er die Absicht habe, sich die Lust am Denken oder die aus der Lösung des Problems entspringende Lust zu verschaffen oder sich von der Unlust, welche ihm das Bewußtsein seines Nicht-wissens bereitet, zu befreien. Oder gesetzt, ein Durstiger, dessen Aufmerksamkeit ganz und gar von seinem Zustande abgezogen sei, ergreife begierig den dargebotenen Becher und beginne in demselben Augenblicke, sich auf sich selbst zu besinnen und lege sich die Frage vor, zu welchem Zwecke er zugegriffen habe, so würde er schwerlich entdecken, daß er thatsächlich den Zweck des Trinkens als bloßes Mittel zum Genusse oder zur Befreiung von der Unlust des Durstes vorgestellt habe, vielmehr würde die letzte Zweckvorstellung, welche er als Thatsache zu finden vermöchte, die Handlung des Trinkens zum Gegenstand haben; nur daß er zu trinken begehrt habe, aber nicht, daß er sich habe Lust verschaffen oder Unlust habe tilgen wollen, würde er für

eine Thatsache ausgeben dürfen. Sollte sich daher nachweisen lassen, daß das Bestimmt-sein durch Gefühle der Lust oder Unlust keineswegs zum konstituirenden Inhalte des Begriffes des Begehrens gehöre, so sähe sich die eudämonistische Lehre ihrer einzigen Stütze beraubt.

Wie es sich nun damit verhält, möge vor der Hand dahingestellt bleiben. Zunächst sollen die Konsequenzen des eudämonistischen Prinzips, insbesondere die ethischen, näher erwogen werden.

§ 17.

Eudämonismus und Egoismus.

Der Eudämonismus ist hier ohne weiteres mit dem Egoismus identifizirt worden. Es wurde stillschweigend angenommen, daß er nicht meine, überhaupt Lust, überhaupt Glückseligkeit sei das ganze Ziel alles Begehrens, sondern nur die eigene Lust, die eigene Glückseligkeit. Das Recht zu dieser Darstellung giebt die einzige beachtenswerthe Begründung des Eudämonismus; der so, wie oben angegeben, begründete Eudämonismus kann folgerichtig nur Egoismus sein, wenn auch sehr begreiflicherweise die meisten seiner Anhänger sich das Gegentheil eingeredet haben, z. B. Stuart Mill, der schließt, daß, da jede Person ihre eigene Glückseligkeit begehre, alle zusammen die allgemeine begehren, mithin Jeder nicht bloß die seinige, sondern auch die der Anderen (Utilitarianism S. 53).

Die Behauptung, daß jedes Begehren das Fühlen von Lust und Unlust zur Voraussetzung habe, nur durch die Vorstellung eines Gefühls erregt werden könne und auf das Sein oder Nicht-sein eines solchen gerichtet sein müsse, verliert den Schein der Selbstverständlichkeit, der ihr zugestanden wurde, ganz und gar, wenn sie hinzufügt, daß die Gefühle, mit denen sie das Begehren verknüpft, nicht desselbigen Wesens Gefühle zu sein brauchen, dessen Begehren sie erregen. Daß m e i n Begehren nur gerichtet sein könne auf etwas, was ich als f ü r m i c h werthvoll vorstelle, und daß ich als für mich werthvoll nur m e i n e Lust und die Verminderung m e i n e r Unlust vorstellen könne, ist eine Gedanke, den ich im Beginne meines Nachdenkens über das ethische Problem nicht umgehen kann und

mit dem ich mich abfinden muß; sobald ich aber einsehe, daß auch die Lust Anderer für mich Werth an sich selbst haben kann oder daß ich etwas zu begehren vermag, lediglich weil es für Andere von Werth ist, ist kein Grund mehr vorhanden, warum ich nicht annehmen soll, mein Begehren könne auf etwas gerichtet sein, was überhaupt nicht Lust sei. Ohne Zweifel sind die Begriffe des Begehrens und des Fühlens korrelative Begriffe, man kann kein begehrendes Individuum denken, ohne es als Fühlendes zu denken, und umgekehrt, mag nun der Egoismus mit Recht oder mit Unrecht diese Beziehung als durchgängiges Bestimmt-sein des Begehrens durch das Fühlen fassen; dagegen erscheint es als ein willkürlicher Einfall, eine unauflösliche Beziehung zwischen dem Begehren eines bestimmten und dem Fühlen irgend eines Individuums anzunehmen, sei es in der Weise, daß das, was ein Individuum begehre, abhänge von dem, was von irgend einem Individuum, ihm selbst oder einem anderen, als Lust oder Unlust gefühlt werde, sei es in der anderen, daß das, was einem Individuum Lust oder Unlust bereite, abhänge von dem, was in der Welt überhaupt begehrt und verabscheut werde. Selbstverständlich soll hier nicht behauptet werden, daß der aus dem Begriffe des Begehrens argumentirende Eudämonismus überhaupt die Möglichkeit beabsichtigter Wohlthaten leugnen müsse. Er kann leicht zeigen, daß Handlungen vorkommen müssen, welche nicht bloß einem Anderen zum Wohle gereichen, sondern auch als ihm zum Wohle gereichende beabsichtigt wurden, denn der Kluge sucht sich Andere zu verpflichten; auch solche, deren Urhebern es wirklich um das Wohl, nicht bloß um die Dankbarkeit eines Anderen zu thun ist, denn häufig muß man zu einer Dienstleistung denjenigen, von welchem man sie begehrt, erst in einer ihm selbst Lust gewährenden Weise in den Stand setzen. Unbefriedigend ist allerdings die übliche Erklärung derjenigen Handlungen, welche das Wohl Anderer ohne Rücksicht auf eigene daraus erwachsende Vortheile bezwecken, die Erklärung nämlich, daß der eigentliche Zweck hier die Lust, welche das Wohlthun an und für sich dem Wohlthäter gewähre, oder die Befreiung von dem unangenehmen Gefühle des Mitleids sei, indessen soll dieselbe hier dem Eudämonismus einstweilen zugestanden werden.

Es ist oft versucht worden, mittelst des Gedankens der Wesens-Einheit aller begehrenden Subjekte den egoistischen Eudämonismus zu einem universalistischen zu erweitern, ohne die Lehre von dem Bestimmt-sein alles Begehrens durch Vorstellungen eigener Lust aufzugeben. Der letzte dieser Versuche, dessen Urheber Schuppe ist, möge etwas eingehender erwogen werden.

„Wollen, sagt Schuppe (Grundzüge der Ethik und Rechts-philosophie S. 18), ist eo ipso seine eigene Lust wollen." „Das Urtheil: etwas ist gut kennen wir nur . . . als den Ausdruck eigener Werthschätzung = es gewährt mir Lust, und dieses ist = ich will es" (S. 19). Aber „in der ganz egoistischen Liebe zu sich selbst . . . ist als unvermeidliche Folgerung mitgesetzt die Lust an dem Bewußtsein überhaupt in begrifflicher Allgemeinheit" (S. 140). Aus der Liebe zum eigenen Leben folge etwas, was die Liebe zum eigenen Leben aufhebe und dieses hingeben lasse, nämlich die Liebe zum Leben anderer und zwar dem möglichst vollkommenen und glücksvollen Leben anderer (S. 130). Der Beweis für diese Behauptung beruht auf der Unterscheidung des Ich als des Subjektes des Bewußtseins, Begehrens und Fühlens und des Ich als des Objektes. Es gebe, sucht Schuppe nachzuweisen, nur Ein Subjekt-Ich, dieses erfasse sich aber als eine Vielheit von Ichs, der Objekt-Iche gebe es also viele, und was man für sein individuelles von anderen Ichs verschiedenes Ich halte, sei nur jenes Eine Subjekt-Ich, sofern dasselbe ein gewisses der vielen Objekt-Iche zum Objekte habe. „Das Ich als absoluter Einheits- und Koinzidenzpunkt ist in allen Einzel-Ich gewiß dasselbe, ununterscheidbar . . . . Dann gehört eben dieses, was das Individuum als sein ausschließliches Eigenthum, als das Allerindividuellste ansieht, nicht zum Individuellen, und was das unterscheidbare Individuelle ausmacht . . . liegt allein im Bewußtseinsinhalte. Nur als was oder als wie bestimmt und in welchen Zuständen räumlich und zeitlich das Ich sich, als Objekt, findet, nur das macht Iche unterscheidbar, macht den Begriff mehrerer Ich denkbar" (S. 136). Freilich „kein Irrthum wird sich ihm [dem gemeinen Bewußtsein] schwerer entreißen lassen, als der, daß jeder in seinem ganzen Ich, mit seinem ganzen tiefsten Wesenskern sich so von jedem andern abtrennt, daß sie eben der

Zahl nach zwei oder so und so viele sind, ganz wie ihre Leiber" (S. 143). Auf dieses einzige Ich-Subjekt nun, das „absolut Individuelle", will Schuppe seine Identifizirung von Wollen und seine eigene Lust wollen bezogen wissen, wie dieselbe ja auch nur auf dieses bezogen werden kann, wenn die vielen Einzel-Ich gar nicht Subjekte, sondern nur Objekte des Begehrens und Fühlens sind. Das absolute Ich begehre aber (das Referat muß sich hier, um kurz sein zu können, einige Freiheit nehmen) seine eigene Lust in der Weise, daß es die Lust aller der Einzel-Ich, in die es für sein eigenes Bewußtsein zerfalle, begehre, und umgekehrt, indem es die Lust eines dieser Einzel-Ich begehre, begehre es darin die Lust seiner selbst als der Wurzel und des Wesenskernes jenes Einzel-Ich, mithin die Lust aller Einzel-Ich, die ja zusammen es selbst als Objekt sind. Auch jedes Einzel-Ich begehre mithin, da sein Begehren zum eigentlichen Subjekte das absolute Ich habe, die Lust aller. „In jeder Selbstbejahung eines Individuums ist zwar seine unterscheidbare Individualität bejaht, aber diese kommt nur in Betracht oder zur Geltung und Wirkung, insofern das Ich sich eben nur als dieses Ich, welches es durch die Besonderheit seines Inhaltes ist, bejaht; aber zugleich ist unfehlbar in dieser Bejahung mitgesetzt die Bejahung des Ich überhaupt, d. i. die Bejahung alles Bewußtseins, wo und wann und wie auch immer das Ich sich finde und wisse, die Bejahung desjenigen Ich, welches in allen indentisch ist" (S. 146).

Den Beweis dafür, daß es nur Ein Ich gebe, führt Schuppe aus dem Begriffe des Ich, es ist gewissermaßen ein me-ontologischer Beweis für das Nicht-sein eines Ich außer dem eigenen. Zum Wesen des Gattungsbegriffes Ich, meint er, gehöre der absolute Einheitspunkt des Ich; denn ein Moment, von welchem die ganze Denkbarkeit eines Dinges abhänge, könne gewiß nicht zu seinen individuellen Eigenthümlichkeiten gehören, und ein solches Moment sei im Ich die Bedeutung, die dasselbe als der absolut einheitliche Mittelpunkt des Bewußtseins habe. Alle individuellen Differenzen, dadurch man ein Ich von anderen unterscheiden könne, liegen „somit" ausschließlich im Bewußtseinsinhalte. Der absolute Einheitspunkt des Bewußtseins aber sei gerade das absolut Individuelle.

Mithin sei der Gattungsbegriff des Ich nicht der Begriff eines Gemeinsamen, das in vielen Ichs enthalten sei, wie der Inhalt des Begriffes Farbe in den vielen einzelnen Farben, er sei vielmehr ein Individual-Begriff, Begriff eines bestimmten Individuums, des einen in allen bewußten Wesen identischen Ich. Gattungsbegriff sei derselbe nur dadurch, daß man in ihm den Bewußtseinsinhalt des Ich ganz allgemein fasse und für alle möglichen Differenzen desselben Raum lasse. „Einen eigentlichen Gattungsbegriff zu „Ich" zu finden, ist unmöglich" (S. 133—137).

Es hat wohl noch Niemand bei sich gedacht: Ich bin nur ein Exemplar der Gattung Ich, d. i. nur ein Exemplar von mir selbst, und habe andere Exemplare von mir neben mir. Jeder wird ohne weiteres zugeben, daß er, wenn er einen allgemeinen Begriff bildet, zu dessen Umfang neben anderen Wesen dasjenige gehört, welches er in der Rede als Ich bezeichnet, durch diesen allgemeinen Begriff nicht mehr das denkt, was er mit dem Worte Ich meint. M. a. W. Ich und mein Ich ist ohne Zweifel dasselbe, von dem Ich eines Anderen zu reden ist wörtlich genommen Unsinn; die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Ich läßt es gar nicht zu, dasselbe als ein Substantivum zu behandeln und ihm einen Artikel vorzusetzen, z. B. die Zusammensetzungen „das Ich" „die Iche" „ein Ich" zu bilden. Aber nichts steht im Wege, den allgemeinen Begriff von Wesen, welche sich ihrer selbst bewußt sind, welche sich also, wenn sie sich der deutschen Sprache bedienten, als Ich bezeichnen würden, zu bilden, und eine wirkliche Vielheit von Wesen als Umfang dieses Begriffes zu denken, denn warum sollte die Thätigkeit des Selbstbewußtseins nicht in verschiedenen Weisen auftreten können? Und weiter wird dann nichts dagegen einzuwenden sein, wenn man den Ausdruck „Wesen, deren jedes, wenn es in deutscher Sprache von sich redete, sich Ich nennen würde", durch den kürzeren „Wesen, deren jedes ein Ich ist", ersetzt und so einen Unterschied macht zwischen dem eigenen Ich und dem Ich eines Anderen, wenn auch dadurch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Ich verändert wird. In diesem eigentlichen Gattungsbegriffe der sich ihrer selbstbewußten Wesen ist von dem „absoluten Einheitspunkte des Ich" durchaus nicht abstrahirt, denn inwiefern ein Wesen sich seiner selbst bewußt

ist, so daß es selbst von sich in der ersten Person sprechen kann, ist es absoluter Einheitspunkt seines Bewußtseins. Der Begriff des absoluten Einheitspunktes eines Bewußtseins überhaupt ist so wenig der Begriff eines bestimmten einzigen Einheitspunktes, wie der Begriff des Individuums Begriff eines bestimmten Individuums A ist, oder wie irgend ein Gattungsbegriff z. B. der des Hauses deshalb, weil in ihm der Gedanke liegt, kein Haus sei ein allgemeines Haus, sondern jedes ein ganz bestimmtes einzelnes, aufhört, Begriff des Hauses überhaupt sein, und zu dem eines bestimmten einzelnen Hauses wird.

Es würde hier zu weit führen, die Idee der begrifflichen und numerischen Identität aller Ichs für sich, abgesehen von der Schuppe'schen Begründung, zu prüfen. Angenommen aber auch, dieselbe lasse sich besser begründen, so würde doch daraus nicht folgen, daß jedes der vielen Ich-Objekte, in welche sich das absolute Eine Ich-Subjekt durch sein Selbstbewußtsein zerlegen soll, die Lust Aller begehre. Das Eine absolute Ich stellt nach Schuppe sich selbst vor als eine Vielheit von Ichs, oder vielmehr, da es die Vielheit der empirischen oder, wie Schuppe sie einmal nennt, der irdischen Ichs nicht mit einem Blicke überschaut, nicht durch das Bewußtsein, daß sie sämmtlich nur Erscheinungen seiner selbst seien, in eine Einheit zusammenfaßt: es stellt sich selbst vielmal vor. Jeder dieser vielen Vorstellungsakte oder -strahlen hat zum Objekte ein irdisches Ich und wird von dem absoluten Ich nicht sich selbst als dem absoluten Ich, sondern dem vorgestellten irdischen Ich zugeschrieben. Wie viele Strahlen des Vorstellens oder des Bewußtseins ferner, so viel Strahlen auch des Begehrens und Fühlens gehen nach dieser Auffassung von dem absoluten Ich aus. Indem das absolute Ich sich als ein gewisses irdisches Ich A vorstellt und demselben dieses Vorstellen zuschreibt, fühlt es sich auch und begehrt sich als dieses Individuum A und meint, A selbst sei das sich fühlende und begehrende Subjekt. Nun soll folgen, daß jeder der vielen Strahlen des Begehrens nicht bloß die Lust desjenigen irdischen Individuums, welches sein wirkliches Objekt und sein scheinbares Subjekt ist, sondern die Lust aller irdischen Individuen zum Ziele habe. Dies anzunehmen liegt aber nicht nur kein

Grund vor, sondern widerspricht auch dem Argumente des Eudämonismus, welches den Ausgangspunkt auch der Ethik Schuppes bildet. Wenn, wie jenes Argument behauptet, alles Begehren nothwendig durch die Vorstellung eigener Lust bestimmt ist, so muß jeder der vielen von dem absoluten Ich ausgehenden, scheinbar einem irdischen Individuum angehörenden Begehrungsstrahlen uneingeschränkt egoistisch sein, nämlich ausschließlich auf das Wohl desjenigen irdischen Individuums, dessen Begehren er scheinbar ist, gerichtet sein. Denn das Begehren, welches dem absoluten Ich insofern, als dasselbe sich als das irdische Individuum A vorstellt, eigen ist, muß, wenn es in der That Begehren eigener Lust ist, auf die Lust wiederum des absoluten Ich, inwiefern dasselbe sich als irdisches Individuum A vorstellt, gerichtet sein. Die Lust, welche das absolute Ich als Lust eines anderen irdischen Individuums B vorstellt, fühlt es als eigene Lust nur, inwiefern es sich selbst als B vorstellt, es fühlt sie gar nicht, inwiefern es sich als A vorstellt und kann mithin auch als das dem Objekte A korrespondirende Subjekt sie nicht begehren. Kehrt man zu der gewöhnlichen Ausdrucksweise zurück, indem man das Begehren, welches das absolute Ich insofern hat, als es sich als ein gewisses irdisches Individuum erscheint, von diesem irdischen Individuum selbst prädizirt, so bleibt es also dabei, daß jedes irdische Individuum nur seine, d. i. eben dieses irdischen Individuums, Lust begehren könne. Es ist für dieses Resultat völlig gleichgültig, ob man eine Reihe von begehrenden Subjekten A B C annimmt oder zwar alles Begehren in der Welt auf ein einziges Subjekt X bezieht, aber in X wieder eine Vielheit unterscheidet, welche der der Individuen A B C korrespondirt, nämlich eine Vielheit von Strahlen des Bewußtseins, Fühlens und Wollens, deren einer dem X eignet, inwiefern es A zu sein vermeint, deren zweiter dem X eignet, inwiefern es B zu sein vermeint. Diese Unterscheidungen des X von sich selbst treten an die Stelle der Unterscheidungen der Individuen A B C u. s. w., ohne daß sonst etwas geändert würde. M e i n Begehren ist nicht das Begehren eines Anderen, wenn auch mein Ich an und für sich mit dem des Anderen identisch ist, denn mein Begehren eignet dem gemeinsamen Ich, inwiefern dasselbe sich als mein empirisches

Ich erscheint, und das des Anderen eignet ihm, inwiefern es sich als dieses Anderen empirisches Ich erscheint; und wie mein Begehren nicht das des Anderen ist, so auch mein Fühlen und mein Wollen nicht; und kann daher, wie Schuppe mit dem Egoismus lehrt, nur mein Fühlen mein Begehren bestimmen, so kann das Fühlen eines Anderen es nicht. Wenn es wahr ist, daß ich die Lust Anderer als Endziel meines Begehrens setzen kann, also eine Lust, die mein empirisches Ich nicht selbst fühlt, so ist nicht einzusehen, warum mein Begehren nicht auch Endziele haben könne, die überhaupt nicht Lust sind, an die sich nur, nachdem sie erreicht sind, die Lust der Befriedigung des Begehrens anknüpft.

Ein nicht-egoistisches d. i. ein nicht ausschließlich auf die Lust eines einzigen irdischen Ich zielendes Begehren könnte dem absoluten Ich nur insofern zukommen, als es sich nicht bloß als eine Vielheit von Ichs erschiene, sondern sich über dieses zersplitterte Selbstbewußtsein hinaus als das Eine Subjekt zu den vielen Objekt-Ichen erfaßte, und zwar sich auf diese Weise erfaßte nicht wieder in diesem oder jenem empirischen Ich, in irgend einem Philosophen, sondern sich zurückziehend aus der irdischen Welt und bei sich selbst einkehrend. Ein solches Begehren aber ginge die irdischen Iche gar nichts an, indem dieselben weder seine Objekte wären noch seine Subjekte zu sein schienen. Oder sollte etwa der Philosoph, der zur Einsicht in die Identität aller Ichs gekommen ist, den Egoismus durchbrechen können? Die Einsicht des Philosophen käme dem absoluten Ich doch nicht in seiner Absolutheit, sondern nur inwiefern es den Wesenskern des irdischen Ich des Philosophen bildete, zu, und ebensowenig wie das Wissen würde das Begehren des Philosophen aufhören, dem absoluten Ich nur insoweit zuzukommen, als dasselbe das Ich des Philosophen zum Objekte hat; das Begehren des Philosophen bliebe einer der vielen Strahlen, in welche sich das gesammte Begehren des absoluten Ich theilen soll, und deshalb schlechthin egoistisch. Selbst wenn alle Menschen sich zu der Erkenntniß von ihrer numerischen Identität erhöben, würde der Besitzer dieser Erkenntniß nicht das Eine Ich als dieses Eine sein, vielmehr wäre dieselbe so viel mal in dem Einen Ich vorhanden als es Menschen giebt; die den einzelnen Menschen

eignenden Erkenntnisse flössen ebensowenig in Eine zusammen wie nach der gewöhnlichen Ansicht, welche jedem Menschen ein privates Ich zuschreibt. Und unmöglich könnte dieses vielfache Wissen dem absoluten Ich zu einem einheitlichen Begehren verhelfen; so lange das absolute Ich fortfährt, sich als eine Vielheit von Ichs vorzustellen, fährt auch sein Begehren fort, sich in eine Vielheit von Strahlen zu spalten, deren keiner sich um den anderen kümmert.

§ 18.

Eudämonismus und Hedonismus.

Aus der Begründung des Eudämonismus durch die Behauptung, alles Begehren sei seiner Natur nach durch Vorstellungen von Lust und Unlust bestimmt, folgt zweitens, daß derselbe Hedonismus sein muß, wenn dieser Name seiner Verbindung mit der Lehre gegeben wird, daß es keinen Unterschied zwischen edler oder würdiger und gemeiner oder niedriger Lust gebe, ein Lustgefühl also um so begehrenswerther sei, lediglich je größer es an sich sei, je länger es dauere, je weniger Unlust mit ihm für die Gegenwart und für die Zukunft verknüpft sei, auf je weniger andere Lust um seinetwillen verzichtet werden müsse. Mit Recht sagt Kant (Werke, Ros., VIII S. 130): „Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem untern und obern Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die Vorstellungen, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den Sinnen oder dem Verstande ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie vergnügt. . . . So wie es demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur

wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen."

Die Annahme, der reine Begehrungsinhalt sei die Lust, kann auf zwei Arten näher bestimmt werden. Entweder nämlich sind alle Lustgefühle als solche qualitativ gleich und können sich nur unterscheiden erstens durch ihre Quantität und Dauer, zweitens durch die Zustände, denen sie anhaften, die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungen, oder es giebt innerlich qualitativ verschiedene Lustgefühle, Lustgefühle, deren Unterschied in dem Charakter der gefühlten Lust liegt. In dem ersten Falle würden z. B. eine Geschmacksempfindung und eine Gehörempfindung, die gleich angenehm wären, sich hinsichtlich der Lust, die sie bieten, in keiner Weise unterscheiden, sie könnten nicht, inwiefern sie Gefühle, sondern nur, inwiefern sie Empfindungen wären, unterschieden werden, im zweiten Falle dagegen wäre es möglich, daß die eine Empfindung eine andersartige Lust gewährte als die andere. Oder die Lust einer Geschmacksempfindung und die an einer wissenschaftlichen Entdeckung würden in dem einen Falle gleichartige Lust gewähren, wie verschieden sie auch hinsichtlich dessen sind, wodurch sie Lust gewähren, in dem anderen würde diesem Unterschiede der Lustquellen ein solcher in den Lustgefühlen selbst wenigstens korrespondiren können. Je nachdem man sich für die eine oder die andere Auffassung entscheidet, muß man auch alles Begehren für qualitativ (innerlich) gleichartig halten oder qualitativ verschiedene Begehrungen annehmen. Gewähren z. B. eine Geschmacksempfindung und eine Gehörempfindung völlig gleichartige Lust, so muß der Eudämonismus auch das Begehren der einen für völlig gleichartig mit demjenigen der anderen halten, ist dagegen die Geschmackslust innerlich von der Gehörlust verschieden, so muß dieser Verschiedenheit eine solche zwischen den Trieben, die in denselben ihre Befriedigung finden, korrespondiren.

Zunächst ist es nun evident, daß die Voraussetzung der Gleichartigkeit aller Lust dem Eudämonismus verbieten müßte, andere Werthunterschiede zwischen Lustgefühlen zuzulassen als solche, welche auf der Größe, der Dauer und dem Zusammenhange mit anderer Lust oder mit Unlust beruhen. Denn wäre eine Lust A vorzüg-

licher, werthvoller, begehrenswerther als eine andere B, ohne daß sie dieselbe in einem jener Punkte überträfe, etwa dadurch, daß sie eine geistige, jene eine sinnliche wäre, so würde dieser Werthunterschied A und B nicht, inwiefern dieselben Lustgefühle sind, sondern inwiefern sie in Beziehungen stehen, in welchen auch andere Zustände als Lust- und Unlust-Gefühle stehen können, betreffen, oder vielmehr, er beträfe gar nicht die Lustgefühle A und B, sondern jene Beziehungen, etwa das Geistig-sein und das Sinnlich-sein. Es müßte mithin ein Begehren geben, welches das Geistig-sein vor dem Sinnlich-sein bevorzugte, also ein nicht auf Lust gerichtetes Begehren, und die Lust wäre nicht der reine Begehrungsinhalt, das einzige Endziel des Begehrens. Oder, um dieser Erwägung noch eine andere Form zu geben, wenn Ein-Gut-sein so viel heißt wie Lust-sein, so kann eine Lust ein größeres Gut als eine andere nur dadurch sein, daß das, was sie zur Lust macht, in höherem Maße in ihr vorhanden ist als in der anderen, dies ist aber nach der Voraussetzung die Größe oder die Dauer oder der Zusammenhang mit anderer Lust oder mit Unlust. Wenn umgekehrt eine Lust, ohne den Lustcharakter mehr als eine andere zu haben, ohne sie also an Größe oder an Dauer oder an glücklichen Folgen zu übertreffen, dennoch ein größeres Gut sein kann als jene, so ist Gut-sein nicht einerlei mit Lust-sein, und die Lust ist nicht wie das Gute das Endziel alles Begehrens.

Zu demselben Resultate führt aber auch die andere Voraussetzung, daß es nämlich innere qualitative Unterschiede zwischen Lustgefühlen gebe. Durch ihre eigenthümliche Qualität könnte, wenn Lust-sein und Gutes-sein identisch sind, eine Lust ein größeres Gut als eine andere nur dann sein, wenn sie durch dieselbe die andere im Lust-sein überhaupt überträfe. Die eigenthümliche Qualität müßte also eines der Momente steigern, welche in dem allgemeinen Begriffe der Lust gedacht werden, die einzigen zum allgemeinen Begriffe der Lust gehörigen Momente aber, welche eine Steigerung oder Verminderung erfahren können, welche m. a. W. einer quantitativen Bestimmung zugänglich sind, sind die intensive Größe, die Dauer und das Gut-sein oder Uebel-sein der Folgen, also könnte die eigenthümliche Qualität einer Lust

nur dadurch für den Werth derselben von Bedeutung sein, daß sie die Quantität eines oder mehrerer jener Momente bedingte, und es bliebe dabei, daß nur in diesen der Werth einer Lust liege. Hätte eine Lust A durch ihre eigenthümliche Qualität einen Vorzug vor einer anderen B auch dann, wenn sie derselben in den quantitativen Bestimmungen völlig gleich wäre, so könnte nicht die Lust überhaupt den reinen Begehrungsinhalt bilden. Denn wo die Wahl zwischen A und B völlig frei stände, wäre es im absoluten Sinne richtig, sich für A als das Vorzüglichere zu entscheiden, und daß dies im absoluten Sinne richtig sei, würde heißen, es sei bei der betreffenden Lage der Dinge die Konsequenz des Begehrens überhaupt, d. i. des Begehrens, inwiefern es auf das alles umfassende Endziel gerichtet ist, das Begehren aber, dessen Konsequenz es wäre, A den Vorzug vor B zu geben, obwohl zwischen beiden kein Unterschied des Lustgrades bestände, könnte nicht die Lust überhaupt zum Inhalte haben.

§ 19.

Unrichtige Einwendungen gegen den Eudämonismus.

Die Prüfung der ethischen Konsequenzen des egoistischen und hedonistischen Eudämonismus muß zunächst anerkennen, daß es auch nach dieser Lehre unbedingte Anforderungen an das Wollen geben würde. Eine Forderung, überhaupt nach Glückseligkeit zu streben, kann freilich Niemand in sich finden, dessen reinen Willensinhalt die Glückseligkeit bildet; „ein Gebot, sagt Kant mit Recht, daß Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht, denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will.“ Aber Forderungen bestimmteren Inhaltes, welche sich auf Mittel und Beiträge zur Glückseligkeit beziehen, müssen aus dem Glückseligkeitsstreben entspringen. Wer in irgend einer Lage ein gewisses Verhalten für das ihm vortheilhafteste hält, fordert dasselbe, wenn die Glückseligkeit das Endziel alles Wollens ist, damit auch unbedingt von sich, und ist dasselbe wirklich das vortheilhafteste, so hat die Forderung auch wirklich Gültigkeit. Auch wenn man in dem Begriffe der Forderung widerstrebende Neigungen mitdenkt,

findet derselbe doch auf die Konsequenzen des Glückseligkeitsstrebens Anwendung. Z. B. die Erkenntniß eines an Zahnschmerzen Leidenden, daß er für sein Glück am besten sorgen werde, wenn er sich den kranken Zahn ausziehen lasse, enthält eine unbedingte Anforderung an seinen Willen, welche mit seiner Neigung in Konflikt ist. Diesen unbedingten Anforderungen stehen als bedingte solche gegenüber, die man nur unter einer zweifelhaften Voraussetzung als Konsequenzen des Glückseligkeitsstrebens betrachtet. So würde der Zahnleidende, der sich sagte, er müsse sich vernünftigerweise den Zahn ausziehen lassen, wenn es kein anderes Mittel gebe, den Schmerz zu beseitigen, nur eine bedingte Anforderung an sich stellen. Daß die aus dem Glückseligkeitsstreben entspringenden Forderungen nicht die Glückseligkeit selbst, sondern Mittel und Beiträge zu derselben zum Inhalte haben, thut ihrer Unbedingtheit keinen Eintrag. Es kann überhaupt, worin man auch den reinen Willensinhalt setzen mag, keine anderen Forderungen geben, als solche, welche Mittel oder Beiträge zur Verwirklichung des reinen Willensinhaltes betreffen; auch von den sittlichen gilt dies.

Nicht zutreffend ist auch der Einwurf Kants, daß die aus dem Glückseligkeitsstreben entspringenden „Anrathungen" sämmtlich eines wesentlichen Merkmals der sittlichen Forderungen entbehren, indem sie keine objektiv-nothwendige und allgemeine Geltung beanspruchen können. „Worin, meint Kant, Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, nach den Abänderungen dieses Gefühls . . . . Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, ingleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die ersteren zu erreichen, die anderen abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das Prinzip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloß empirisch und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich

die objektive aus Gründen a priori" (W. Ros. VIII, S. 135). Die auf dem Prinzipe der Glückseligkeit beruhenden Maximen seien im günstigsten Falle Regeln, die im Durchschnitte am öftesten zutreffen, niemals solche, die jederzeit und nothwendig gültig sein müssen (S. 149).

Wenn freilich der Begriff der Glückseligkeit gar nichts darüber enthielte, worin die Glückseligkeit bestehe, wenn derselbe, wie Kant sagt, nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe wäre, so daß sozusagen Exemplare von Glückseligkeit, welche nicht das Mindeste gemeinsam hätten, gedacht werden könnten, so könnte nicht nur keine Regel, wie man der Glückseligkeit nachzustreben habe, als eine nothwendig richtige erkannt werden, sondern es würde auch keine solche Regel an sich nothwendige Richtigkeit besitzen, die Richtigkeit jeder richtigen Regel wäre, weil jedes Prinzip zu ihrer Beurtheilung fehlte, eine durchaus zufällige. Es ist aber undenkbar, daß Exemplare der Glückseligkeit nur in der Beziehung ihrer Inhalte auf die Subjekte, welche sich ihrer erfreuen, nur in ihrer Form eine Uebereinstimmung sollten zeigen müssen, ihren Inhalten selbst nach aber gänzlich verschieden sein könnten; vielmehr muß jede Glückseligkeit dadurch, daß sie überhaupt irgend eines Wesens Glückseligkeit ist, einen Inhalt von einer gewissen Beschaffenheit haben, in einer allgemeinsten Bestimmtheit ihrer Inhalte müssen alle Glückseligkeiten übereinstimmen, weil dieselbe zum Begriffe der Glückseligkeit gehört, denn nur vermöge einer solchen Uebereinstimmung im Inhalte können alle Glückseligkeiten in der gemeinsamen Beziehung auf die sie genießenden Subjekte stehen, welche man ihre Form nennen kann. Glückseligkeit ist doch kein bloßes Wort, es muß also ein Gemeinsames alles dessen geben, was mit diesem Worte bezeichnet wird, und wenn dieses Gemeinsame zunächst in einer Relation gefunden wird, nämlich der Relation dessen, was als Glückseligkeit genossen wird, zu den genießenden Subjekten, so muß weiter auch allen glückseligen Lebensweisen, die in dieser gemeinsamen Relation stehen, etwas gemeinsam sein, was sie darin zu stehen befähigt, mithin ist die Glückseligkeit, wenn sie ein Begriff und nicht ein bloßes das Heterogenste willkürlich zusammenfassendes Wort ist, auch kein bloßer Titel subjektiver Be-

stimmungsgründe, sondern ein Zustand, der freilich der mannigfaltigsten näheren Bestimmungen fähig ist, aber doch in allen diesen Bestimmungen derselbe allgemeine Zustand bleibt. Vielleicht ist Niemand im Stande, anzugeben, welches der nothwendige allgemeinste Inhalt der Glückseligkeit sei, aber dies würde nur ein Beweis dafür sein, daß auch Niemand einen vollkommen klaren und entwickelten Begriff von Glückseligkeit besitze. Man ist ebenso wenig berechtigt, vom Eudämonismus zu verlangen, daß er ohne Weiteres im Stande sei, den nothwendigen allgemeinsten Inhalt der Glückseligkeit anzugeben, wie von der Lehre, welche einen nicht durch den Begriff der Glückseligkeit zu denkenden Vernunftzweck als die Quelle der sittlichen Forderungen annimmt, daß sie sofort wisse, welches dieser Vernunftzweck sei.

Wenn nun die Glückseligkeit etwas inhaltlich Bestimmtes ist (und das ist sie, mag nun der Eudämonismus Recht haben oder nicht), so darf der Eudämonismus behaupten, daß sich aus dem Streben nach Glückseligkeit Forderungen an das Wollen von nothwendiger Gültigkeit ergeben müssen, nämlich die Konsequenzen desselben für gewisse Lebenslagen. Allerdings ist kein Mensch im Stande, diese Konsequenzen jemals mit absoluter Sicherheit und Genauigkeit zu berechnen, da man niemals die betreffende Lebenslage nebst ihren Zusammenhängen und den naturgesetzlichen Wirkungen der Handlungen völlig durchschauen kann. Auch würden sich auf diese Weise zunächst nur Forderungen für ganz bestimmte Lebenslagen ergeben. Zu allgemeinen Regeln, die man sich zur Richtschnur seines Verhaltens in allen künftigen Verhältnissen einer gewissen Klasse machen könnte, würde man nur entweder durch eine noch weniger genaue Berechnung oder durch Verallgemeinerung der auf ganz bestimmte einzelne Situationen bezogenen Forderungen gelangen, und solche Verallgemeinerungen könnten, auch abgesehen von der Unsicherheit des Einzelnen, das ihren Ausgangspunkt bildete, nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, sie führten, nach Kants Unterscheidung, nur zu generellen, nicht zu universellen Regeln. Angenommen z. B. es sei in einer bestimmten Lage zufolge der Eigenthümlichkeit derselben, der Naturgesetze und des Wesens der Glückseligkeit für meine Glückseligkeit dienlich, die Wahrheit zu sagen, obwohl mir daraus zu-

nächst Schaden erwüchse, so würde ich dies doch nicht mit absoluter Sicherheit zu berechnen vermögen, wenn ich auch die vollkommenste Einsicht darüber besäße, worin überhaupt die Glückseligkeit bestehe, und wenn ich nun aus diesem Falle und einer Reihe ähnlicher die allgemeine Regel, stets die Wahrheit zu sagen, abstrahirte, so wäre dieselbe von nothwendiger Geltung noch weiter entfernt als die erste für einen bestimmten Fall abgeleitete Forderung. Endlich muß auch zugestanden werden, daß selbst die richtig abgeleiteten Regeln des Glückseligkeitsstrebens keine objektive Gültigkeit zu haben, d. i. nicht für jedes vernünftige Wesen zu gelten brauchen, denn zu der Beschaffenheit der Lebenslagen, auf welche sich eine solche Regel bezöge, könnte auch die Eigenthümlichkeit der in dieser Lage sich befindenden Person gehören; es ließe sich z. B. eine Regel denken, welche bestimmte, wie sich Männer bei gewissen Vorkommnissen zu verhalten haben, während für das Verhalten der Frauen bei denselben Vorkommnissen eine andere Regel bestände. Aber alles dieses wird auch von den sittlichen Einzel-Forderungen und den sittlichen Gesetzen gesagt werden müssen. Auch diese können, wie gezeigt worden ist, nur die Konsequenzen sein, welche sich aus einem Zwecke für gewisse Lebenslagen oder Klassen von Lebenslagen ergeben. Aus einem Zwecke für sich allein lassen sich keine Regeln ableiten, es bedarf dazu immer der Hinzunahme gewisser Verhältnisse, unter denen an der Verwirklichung des Zweckes zu arbeiten ist. Dann aber entbehren die sittlichen Forderungen und Gesetze in derselben Weise der nothwendigen und allgemeinen und objektiven Geltung wie die aus dem Glückseligkeitsstreben abgeleiteten. Es ist auch gar kein Grund für die Behauptung ersichtlich, daß die sittlichen Forderungen jene nothwendige allgemeine und objektive Geltung besitzen, welche nur den Wahrheiten der reinen Vernunft, z. B. den mathematischen Sätzen, zukomme. Nur das allgemeinste Prinzip auf welches sich alle sittlichen Forderungen, die einem Individuum entstehen, zurückführen lassen, der allgemeinste sittliche Zweck muß durch reine Vernunft gewiß und mithin für alle vernunftbegabten Wesen und unter allen Umständen derselbe sein. Man kann auch kein sittliches Gebot angeben, von welchem es absolut gewiß wäre, daß es unter allen Umständen und für alle Personen verbindlich

sei. Z. B. das Gebot „Du sollst nicht tödten“ zu befolgen, würde für den Soldaten vor dem Feinde unsittlich sein. Wollte man es durch „Du sollst nicht morden“ ersetzen, so würde man die Allgemeingültigkeit nur scheinbar wiederherstellen, indem unter Morden soviel wie sittlich verbotenes Tödten verstanden würde, also an die Stelle eines Gebotes eine Tautologie träte. Oder wer möchte behaupten, daß schlechterdings kein Fall denkbar sei, in welchem man es für Gewissenspflicht halten müßte, zu stehlen, daß also der Diebstahl auch da verboten sei, wo es kein anderes Mittel gäbe, den Bestohlenen vor großem Unglücke oder vor einem Verbrechen zu bewahren? Wer sich nicht aus sittlichen Motiven von der Autorität allgemeiner Gebote, denen zu folgen zwar in der Regel das sittlich Richtige ist, die aber nicht das Recht haben, von vornherein jede Ausnahme auszuschließen, zu emanzipiren vermag, wer sich z. B. aus Gewissensskrupeln lieber ermorden läßt als sich gegen den Angreifer wehrt, aus Furcht, denselben zu tödten, ist so zu sagen moralisch bornirt. Sollte es endlich nicht eigenthümliche Pflichten nach dem Geschlechte, dem Alter, dem Berufe geben, z. B. Pflichten, die nur für den Erzieher eine Bedeutung haben?

Gegen diese Vergleichung ist der Einwand zu erwarten, daß die Verschiedenheit und die Veränderlichkeit der sittlichen Forderungen sich nur auf die Mittel, den sittlichen Zweck zu verwirklichen, beziehen, während dieser selbst für alle vernunftbegabten Wesen völlig derselbe und schlechthin unveränderlich sei, daß dagegen der Grund für die gleiche Eigenschaft der Regeln des Glückseligkeitsstrebens auch darin liege, daß die Glückseligkeit, obwohl ihr allgemeinster Inhalt überall und stets derselbe sei, doch nach der Eigenthümlichkeit der leiblichen und geistigen Organisation der Subjekte eigenthümliche Gestalten annehme. Allein es braucht nicht zugegeben zu werden, daß es sich in dieser Hinsicht mit dem sittlichen Zwecke anders als mit der Glückseligkeit verhalte. Die Definition des sittlichen Zweckes, daß er das durch die reine Vernunft gewisse Endziel des Begehrens sei, schließt nicht aus, daß er ein Allgemeines sei, welches sich für jedes Individuum auf eigenthümliche Weise besondere, denn es ist mindestens denkbar, daß der für alle Individuen identische Begriff des sittlichen Zweckes eine Beziehung auf die Eigenthümlichkeiten

der Individuen, deren Zweck er ist, einschließt und so einer Formel gleicht, die, wenn sie auf verschiedene Größen angewendet wird, verschiedene Werthe giebt (vergl. § 11). Auch der Begriff der Glückseligkeit muß nach dem Eudämonismus, der die Glückseligkeit für den dem Begehren als solchem eigenen Inhalt erklärt, ein Begriff der reinen Vernunft sein, und aus diesem Begriffe, also völlig a priori, muß erkannt werden können, worin die Glückseligkeit überhaupt bestehe. Man kann daher nicht behaupten, jedes Wesen habe seine besondere Art von Glückseligkeit, ohne einzuräumen, daß auch für jedes Wesen der sittliche Zweck, obwohl er seinem allgemeinsten Inhalte nach für alle derselbe sein muß, eine besondere Gestalt annehmen möge.

§ 20.

Kritik des Eudämonismus.

Die Verwirklichung des reinen Willensinhaltes überhaupt kann nicht das Prinzip der sittlichen Forderungen sein, denn sonst wäre jede vom Willen an sich selbst gestellte Forderung eine sittliche, es gäbe keine eigenthümliche s i t t l i c h e Richtigkeit des Wollens, jede Handlung, die sich als zur Befriedigung des Begehrens dienend bewährte, hätte sittlichen Werth, eine solche Erweiterung aber des Begriffes des Sittlichen wäre gleichbedeutend mit seiner Aufhebung (vergl. § 10). Will demnach der Eudämonismus den Gedanken sittlicher Forderungen festhalten, so entsteht ihm die Aufgabe, eine besondere Art der aus dem Streben nach eigener Glückseligkeit abzuleitenden Forderungen zu bestimmen, welche für die sittlichen gelten sollen. Auf mancherlei Weisen kann er diese Aufgabe zu lösen versuchen. Er kann etwa die Tugend gleichsetzen der Bevorzugung der geistigen Lust vor der sinnlichen, oder dem Trachten nach derjenigen Lust, welche die Bethätigung der Nächstenliebe gewährt, oder er kann lehren, daß man sich in seinem eigenen Interesse der staatlichen und der gesellschaftlichen Ordnung fügen müsse, und daß dieses Verhalten das sittlich löbliche sei, oder er kann einen eigenthümlichen Sinn annehmen, in welchem durch die Vorstellungen gewisser Handlungen Gefühle der Lust und der Unlust erregt werden, und das sittlich

Gute als dasjenige, was solche Lust, das Böse als dasjenige, was solche Unlust bewirkt, bestimmen.

Jeder derartige Versuch würde mit besonderen Gründen bekämpft werden können. Ihnen allen aber wird die Behauptung gegenübergestellt werden müssen, daß eine Handlung, deren Motiv die Vorstellung einer durch sie zu gewinnenden eigenen Lust oder einer abzuwehrenden eigenen Unlust ist, zwar sittlich erlaubt aber niemals sittlich geboten sein könne. Wenn man nicht erst dem Worte Sittlich ohne alle Rücksicht auf den Sprachgebrauch seine Bedeutung bestimmen, sondern die vorgefundene Vorstellung des Sittlichen zu einem wissenschaftlichen Begriffe erheben will, so muß dies von vornherein feststehen, daß das, welcher Mittel auch immer sich bedienende Streben nach eigener, welche Seite der psychischen Empfänglichkeit auch immer berührender Lust niemals sittlichen Werth haben könne. Insbesondere darf die in der vorgefundenen Vorstellung des Sittlichen liegende Meinung nicht angetastet werden, daß das sittlich gute Wollen seinen Werth in sich selbst habe und nicht erst in einer Lust, sei es einer solchen, die sich an seine Folgen, sei es einer solchen, die sich unmittelbar an es selbst anknüpft, und daß man nach sittlicher Tüchtigkeit um ihrer selbst willen streben müsse. Es läßt sich zwar bestreiten, wenn Kant erklärt, es gebe nichts, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte als allein ein guter Wille, denn gut ist der Wille durch die Güte des Zweckes, auf den er gerichtet ist, und der Zweck des guten Willens kann nicht lediglich er selbst sein, aber wenn nicht der Glaube an die Wahrheit der Begriffe des Guten und des Bösen für eine Verirrung erklärt werden soll, so muß zu dem Endzwecke des sittlichen Wollens, zu dem supremum bonum, der gute Wille selbst gehören (vergl. § 8).

Den Einwurf aus dem Hinweise darauf, daß die Tugend an sich selbst ein Werthvolles sei, hat ein moderner Vertreter des Eudämonismus zu entkräften versucht, Stuart Mill, dessen Eudämonismus jedoch weder Egoismus noch Hedonismus ist (er meint, wie bereits erwähnt wurde, ein genügender Beweis dafür, daß die allgemeine Glückseligkeit wünschenswerth sei, liege in der Thatsache, daß jede Person ihre eigene Glückseligkeit wünsche, und

dem Hedonismus weicht er mit der Bemerkung aus, daß die Annahme absurd sein würde, bei der Schätzung aller anderen Dinge komme die Qualität sowohl als auch die Quantität in Betracht, bei derjenigen von Vergnügungen aber komme es nur auf die Quantität an Utilitarianism S. 11). Die Tugend sei gemäß der utilitarianistischen Lehre allerdings nicht von Natur und ursprünglich ein Theil des Endzweckes, aber sie sei fähig, es zu werden, und in denjenigen, welche sie uninteressirt lieben, sei sie es geworden und werde gewünscht und geliebt nicht als ein Mittel zur Glückseligkeit, sondern als ein Theil ihrer Glückseligkeit. Es verhalte sich in dieser Hinsicht mit der Liebe zur Tugend wie mit der Liebe zum Gelde, denn auch das Geld werde aus einem bloßen Mittel zu einem Selbstzwecke, zu einem wesentlichen Momente in der individuellen Vorstellung von Glückseligkeit (S. 55). Diese psychologische Erklärung der Liebe zur Tugend leidet jedoch, als Beweis betrachtet, an dem Fehler der ignoratio elenchi. Denn wenn auch Jemand die Tugend nicht bloß um ihrer äußeren Wirkungen willen liebt, so kann er sie doch nach der eudämonistischen Lehre nicht um ihrer selbst, sondern nur um der Lust willen lieben, welche das Bewußtsein ihres Besitzes gewährt. Die Tugend hört nicht auf, als ein Mittel zur Glückseligkeit begehrt zu werden, wenn sie wegen der Lust, die sie nicht erst durch ihre Wirkungen sondern unmittelbar bereitet, begehrt wird; nicht sie selbst, sondern etwas, was sich unmittelbar an sie anknüpft, wird dann zu einem Bestandtheile der Glückseligkeit.

Zweitens — und dieser Grund ist für den gegenwärtigen Zusammenhang der entscheidende, da die Frage nach dem Endzwecke des sittlich guten Wollens bisher nur in einer vorläufigen Weise berührt werden konnte — von welchem Gesichtspunkte aus man auch immer eine besondere Art von Forderungen in den aus dem Glückseligkeitsstreben entspringenden abgrenzen mag, dieselben können unmöglich ein unbedingtes Vorrecht vor den übrigen beanspruchen, wie es nach der Grundbestimmung ihres im vorigen Abschnitte aufgestellten Begriffes die sittlichen thun. Denn ist der reine Willensinhalt die eigene Glückseligkeit überhaupt, ohne jede nähere Bestimmung, so ist auch dieser ganz allgemeine Begriff der eigenen Glückseligkeit das einzige der Vernunft durch sie selbst eigene Prinzip (das einzige

Prinzip a priori), nach welchem ein Werthunterschied zwischen Lust-Gefühlen gemacht werden kann, und die einzigen aus diesem Prinzipe verständlichen Werthunterschiede beruhen, wie oben gezeigt worden ist (§ 18), lediglich auf den quantitativen Momenten. In allen solchen Werthbestimmungen ist also nichts a priori als der Grundsatz, daß eine Lust überhaupt um so werthvoller sei, je dauerhafter und intensiver und mit je werthvolleren Folgen verknüpft sie sei. Wenn mithin der Eudämonismus für einen Theil der aus dem Glückseligkeitsstreben entspringenden Forderungen unter dem Namen der sittlichen einen Vorrang vor den übrigen in Anspruch nimmt, so muß er behaupten, daß die Erfüllung dieser Forderungen in jedem Falle mehr zur Steigerung des Lustquantums diene als die Uebertretung, und für diese Behauptung kann er sich nicht auf sein apriorisches Prinzip berufen, sondern dieselbe tritt als eine aus der Erfahrung abgeleitete Regel zu dem Prinzipe hinzu. Eine aus der Erfahrung abgeleitete Regel aber kann den Forderungen, zu welchen sie in bestimmten Lebenslagen führt, kein unbedingtes Vorrecht vor allen anderen Forderungen verleihen, so daß vernünftigerweise jede weitere Ueberlegung ausgeschlossen wäre, sobald man erkannt hätte, was man der empirischen Regel zufolge thun müsse. Man nehme etwa die oft empfohlene Regel, daß man, um seine eigenen Interessen am besten wahrzunehmen, diejenigen der Gesellschaft respektiren müsse. Es ist klar, daß die ausgedehnteste Bestätigung derselben durch die Erfahrung den konsequenten und vorurtheilslosen Egoisten in Fällen, in welchen ihm sein Vortheil mit dem Wohle der Gesellschaft zu kollidiren schiene, höchstens zu einer sorgfältigeren Prüfung, ob dem wirklich so sei, veranlassen könnte. Fiele die Prüfung alsdann dahin aus, daß diesmal in der That eine Schädigung der Gesellschaft ihm zum Vortheile gereichen werde, daß er sich z. B. durch ein Verbrechen großen Reichthum erwerben könne, ohne Entdeckung befürchten zu müssen, während er ohne diese That in das größte Elend gerathen werde, so würde sein Egoismus fordern, daß er diesmal eine Ausnahme von der Regel mache. Wenn freilich alle Mitglieder der Gesellschaft so verführen, so müßte vielleicht die Gesellschaft zu Grunde gehen und vielleicht befänden sich dann Alle in üblerer Lage, als wenn sie sich durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl hätten

einschränken lassen, aber der Einzelne würde doch vom Standpunkte des Egoismus aus ganz richtig argumentiren, wenn er zu sich sagte: übertrete ich das Gesetz, so hat dies nicht zur Folge, daß Alle es übertreten, also auch nicht, daß die Gesellschaft sich auflöse, also auch nicht, daß ich der Vortheile, welche mir die Gesellschaft gewährt, verlustig gehe, die wohlthätige Ordnung der Gesellschaft beruht auf der Dummheit ihrer Mitglieder, ich bin der Kluge, der von der Dummheit der Anderen Nutzen zieht, indem ich mich nur scheinbar der Ordnung füge. Und wie mit dieser Regel der Berücksichtigung des Gemeinwohles verhält es sich mit allen Erfahrungs-Regeln des Glückseligkeitsstrebens, welche der Eudämonismus für sittliche Gesetze auszugeben versuchen könnte. Der Eudämonismus kann zeigen, daß gewisse Regeln des Handelns durch die Erziehung, den Einfluß der Gesellschaft, das Ansehen des Staates eine Autorität erlangen können, deren sich das Individuum nicht zu entziehen vermag, aber nicht zu zeigen ist er im Stande, daß ein vernünftiger Mensch nicht vernünftig daran thun würde, sich unter Umständen über dieselben hinwegzusetzen, und daß Jemand, der sich die Freiheit des Urtheils über das ihm Nützliche gegenüber jenen Einflüssen gewahrt hätte, dafür Tadel verdienen würde. Er pflegt deshalb, wie namentlich das Werk des Helvetius, auch die eben erwähnte Schrift Mills zeigt, die Frage nach der Verbindlichkeit der Regeln, die er für die sittlichen erklärt, in die andere nach der Möglichkeit, daß diese Regeln zu wirklichen Mächten werden, hinüberzuspielen.

Nur die aus einem Prinzipe der Vernunft entspringenden Forderungen (d. i. die, allerdings mit Hülfe empirischer Erkenntnisse, aus einem solchen Prinzipe für bestimmte Lebenslagen ableitbaren Konsequenzen) können, wie der vorige Abschnitt gezeigt hat (§ 12), ein solches Ansehen haben, daß sie, nachdem sie als solche Forderungen erkannt sind, jede weitere Ueberlegung verbieten. Der Eudämonismus müßte daher, um sich den Begriff absolut bevorrechtigter Forderungen anzueignen, behaupten, daß die vernunftbegabten Wesen durch ihre Vernunft eine besondere Art von Glückseligkeit begehren und unter allen Umständen durch das diesem Begehren entsprechende Thun und Lassen am besten für die Befriedigung ihres Begehrens im Ganzen sorgen. Aber die Stärke des Eudämonismus liegt in der Behauptung,

daß alles Begehren seiner Natur nach Begehren der eigenen Glückseligkeit überhaupt und nur dieser sei. Schränkt er aus ethischer Rücksicht diese Behauptung dahin ein, es sei dem Begehren um eine besondere Art der Glückseligkeit zu thun, während ihm jede andere, deren das betreffende Subjekt wohl fähig wäre, gleichgültig sei, oder es gebe einen Bestandtheil der Glückseligkeit, welcher, ohne dauernder oder intensiver als die anderen zu sein, doch einen größeren Werth besitze, so zerstört er seine eigene Grundlage.

Noch muß mit Einem Worte einer eudämonistischen Begriffsbestimmung des Sittlichen gedacht werden, welche aus dem bloßen Begriffe der Glückseligkeit vernunftbegabter Wesen, ohne alle Berufung auf Erfahrung, sich zu ergeben scheint. Es ist die epikureische, daß die Tugend in der Leitung des Glückseligkeitsstrebens durch die überlegende Vernunft bestehe. Diese Auffassung geht an der Aufgabe, die sittlichen Forderungen von anderen aus dem Glückseligkeitsstreben hervorgehenden zu unterscheiden, ganz vorbei. Denn wenn man alle möglichen Forderungen und Regeln dieses Ursprunges in die (selbst keine wirkliche Forderung oder Regel mehr ausdrückende) Formel zusammenfaßt: strebe stets in der richtigen Weise nach der eigenen Glückseligkeit, so kann man die Worte „in der richtigen Weise" durch „rationell" ersetzen, ohne den Sinn der Formel irgendwie zu ändern; ein blindes Streben nach Glückseligkeit wäre eben selbstverständlich kein Streben in der richtigen Weise. Mithin wären alle Konsequenzen des Glückseligkeitsstrebens sittliche Forderungen. Jede nähere Bestimmung über die Methode des Vernunftgebrauches, die zu besonderen, nicht schon versteckt in der allgemeinen enthaltenen Forderungen führte, wäre wieder eine empirische Regel, welche Ausnahmen zuließe. Würde z. B. gefordert, man solle stets, bevor man etwas thue, die Folgen soweit als nur immer möglich berechnen, so müßte doch zugegeben werden, daß es in manchen Fällen vortheilhafter also vernünftiger sei, sich aufs Gerathewohl zu entschließen, als durch zögerndes Ueberlegen den richtigen Augenblick zum Handeln zu verpassen oder die Kraft der Leidenschaft verrauchen zu lassen.

Die drei anderen Formen des Eudämonismus, der zwar egoistische aber Werthunterschiede der Lust- bezw. Unlust-Gefühle auch nach ihrer Qualität annehmende, der zwar den Werth einer Lust

nur nach ihren quantitativen Momenten bemessende (also der hedonistische) aber universalistische, und der zugleich universalistische und die Lust nach Quantität und Qualität beurtheilende, sind hinsichtlich der ethischen Konsequenzen insofern besser gestellt als der eben betrachtete, durch seine Begründung aus dem Begriffe des Begehrens ausgezeichnete, als sie den reinen Willensinhalt so bestimmen können, daß daraus absolut bevorrechtigte Forderungen an das Wollen verständlich werden würden. Sie könnten sämmtlich annehmen, es gebe einen eigenthümlichen Vernunfttrieb mit einem eigenthümlichen Ziele, und der Wille überhaupt jedes vernunftbegabten Wesens gebe dem Ziele des Vernunfttriebes unbedingt den Vorrang vor den Zielen der übrigen Triebe. Die erste Form würde das Ziel des Vernunfttriebes einer besonderen Art der Glückseligkeit gleichsetzen müssen, die zweite könnte bestimmen, daß, während alle anderen Triebe nur auf die eigene Glückseligkeit gerichtet seien, der Vernunfttrieb keinen Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Glückseligkeit mache, also stets das zu thun fordere, was der Gesammt-Summe der Lust in der Welt den größten Zuwachs verschaffe, die dritte endlich könnte das höchste Gut in die möglichst große Gesammt-Summe nicht der Lust überhaupt, sondern einer besonderen Art der Lust setzen. Aber es bliebe doch zwischen ihnen und dem ethischen Glauben, der nicht aufgegeben werden kann, die Differenz, daß der gute Wille nach diesem an sich selbst von Werth ist, nach ihnen nur darum, weil er eine Quelle der Lust ist. Denn wenn auch gesagt würde, die Tugend mache durch sich allein und nicht erst durch die Wirkungen ihrer Thaten glücklich, so könnte dieselbe doch nach der allen Formen des Eudämonismus gemeinsamen Lehre, daß nur die Lust um ihrer selbst willen begehrt werden könne, nur deshalb, weil sie glücklich machte, also nicht um ihrer selbst willen, geliebt werden. Soweit sich demnach eine eudämonistische Sittenlehre von dem Egoismus und Hedonismus unterscheidet, kann sie nur als eine unzulängliche Konzession an das sittliche Bewußtsein, den ethischen Glauben, betrachtet werden.

§ 21.

Kritik der psychologischen Argumentation des Eudämonismus.

Nachdem die Unwahrheit des Eudämonismus aus seiner Unvereinbarkeit mit dem Glauben an ein verbindliches Sittengesetz erkannt ist, muß noch seine Begründung widerlegt werden (§ 16). Dieselbe behauptet, daß das Begehren seinem Begriffe nach durch Vorstellungen von Lust und Unlust bestimmt werde. Erst müsse ein Wesen Vorstellungen von Lust und Unlust haben und dann erst könne in ihm ein Begehren entstehen nach dem Sein der Lust oder dem Nicht-sein der Unlust. Man könnte im Interesse des Eudämonismus noch hinzufügen, daß nicht bloß der Begriff des Begehrens sich nothwendig auf den der Lust, sondern auch umgekehrt dieser sich auf jenen beziehe, indem ebensowenig wie ein Begehren, welches nicht auf Lust gerichtet sei, eine Lust, welche nicht ein Begehren auf sich ziehe, sich denken lasse; die Lust sei allerdings das Erste, das Begehren das Zweite, aber nicht bloß setze das Zweite das Erste voraus, sondern es ziehe auch das Erste das Zweite nothwendig nach sich, so daß es desselben bedürfe, um selbst zu sein.

Die Begriffe des Begehrens und des Fühlens beziehen sich allerdings aufeinander, ein Begehren ist nicht denkbar ohne ein Fühlen und ein Fühlen nicht ohne Begehren. Aber nicht ist das Lustgefühl das Erste, das Begehren das Zweite in dieser Korrelation, sondern umgekehrt, das Begehren das Erste, die Lust das Zweite. Nicht ist die Lust die Ursache des Begehrens, sondern das Begehren die Ursache der Lust. Die Erfüllung oder Befriedigung des Begehrens ist ein Lustgefühl oder (auch dies zuzugestehen würde genügen) zieht doch so nothwendig ein Lustgefühl nach sich, wie nach der eudämonistischen Ansicht umgekehrt ein Lustgefühl ein Begehren. Sollte die Befriedigung des Begehrens noch nicht an sich Lust sein, so vollendet sie sich doch erst in der Lust, wie nach der eudämonistischen Ansicht die Lust sich erst vollendet, indem sie begehrte Lust wird. Und es sind keine anderen Lustgefühle denkbar als solche, die mit der Befriedigung von Begehrungen identisch sind oder darin solche Befriedigungen sich vollenden. Die Unlust ist die

Erfüllung eines negativen Begehrens, d. i. das Eintreten von Etwas, dessen Nicht-sein begehrt wird. Diese Auffassung von dem Verhältnisse des Begehrens und Fühlens ist sehr alt. Sie liegt der platonischen Ethik zu Grunde und ist ausdrücklich von Aristoteles aufgestellt worden. In der neuen Philosophie hat Spinoza sie vertreten. Nach ihm erklärte Fichte Lust und Unlust für „das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb geforderten" (Sittenl., W. Bd. IV, S. 144). Schelling sagt (Syst. d. transsc. J., W. Bd. III, S. 581): „Nun wird aber im Begriffe der Glückseligkeit, wenn er genau analysirt wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst." Und bei Hegel heißt es (Encyc. § 472): „Der fühlende Wille ist das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtseins mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtsein. Da dies letztere die Bedeutung dessen hat, was sein soll, so macht der Wille an die Affektion die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Die Uebereinstimmung ist das Angenehme, die Nicht-Uebereinstimmung das Unangenehme . . . Der Wille als fühlender findet seine Uebereinstimmung mit der äußeren Objektivität vor. Dazu fortschreitend, jene Uebereinstimmung hervorzubringen, ist die wollende Intelligenz Trieb".

Der Eudämonismus nimmt, um seine Auffassung von dem Verhältnisse des Begehrens und Fühlens einleuchtend zu machen, den Begriff des Guten oder Werthvollen zu Hülfe. Was man begehre, müsse einem als ein Werthvolles erscheinen, Werthe aber gebe es nur für das Gefühl. „Es ist, sagt Lotze (Grundzüge d. pr. Philos., Diktate S. 7), gar nicht mehr zu sagen, worin denn der Werth oder die Güte eines Guten dann noch bestehen sollte, wenn man sich das so Bezeichnete außer aller Beziehung zu einem Geiste denkt, der daran Freude haben könnte. . . . Werth oder Unwerth existiren bloß in der Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt." Der nächste korrelative Begriff zu dem Begriffe des Werthes ist aber in Wahrheit nicht der des Fühlens, sondern der des Begehrens. Für ein begehrendes Subjekt als begehrendes hat das Werth Habende seinen Werth. Man begehrt

etwas, was man um seiner selbst willen begehrt, nicht darum, weil man es für ein Werthvolles hält, in welchem Falle es freilich sich auf ein anderes Seelenvermögen beziehen müßte, sondern umgekehrt, man hält etwas für werthvoll, weil man es begehrt. Constat, sagt Spinoza, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus (Eth. P. III pr. IX schol.). Freilich ist der Begriff des Werthes auch von dem des Fühlens unabtrennbar, aber nur deshalb, weil es die Natur des Begehrens ist, dadurch, daß es in den Besitz des begehrten Werthes gelangt, Lust zu werden oder, wenn man durchaus das Fühlen für etwas anderes als das Begehren glaubt halten zu müssen, Lust zu erzeugen. Die Lust soll hiermit nicht, nach den Worten Lotzes (a. a. O.), für ein Nebenerzeugniß der richtigen Handlungen erklärt werden, das auch fehlen könne, ohne daß das durch die richtigen Handlungen verwirklichte Gut aufhöre, ein Gut zu sein. So gewiß vielmehr die Befriedigung des Begehrens, obwohl sie nicht selbst das Begehrte ist, doch kein Nebenerzeugniß der dem Begehren entsprechenden Handlung, sondern ein Haupterzeugniß ist, so gewiß ist auch die Lust es. Wenn man die Lust nicht für identisch mit dem befriedigten Begehren gelten lassen will, so muß man sie wenigstens so eng mit demselben verknüpft denken, daß mit der Lust der Befriedigung diese selbst unterdrückt werden würde. Die Frage, ob ein Gut dann noch ein Gut sein würde, wenn sein Besitz nicht Lust gewährte, kann daher nicht mehr Verlegenheit bereiten als die mathematische, ob ein Dreieck auch dann noch ein Dreieck sein würde, wenn die Summe seiner Winkel nicht zwei Rechte betrüge.

Dem Beweise des Eudämonismus wurde oben (§ 16) noch die indirekte Form gegeben, daß, wenn die Glückseligkeit nicht der Inbegriff alles Begehrten wäre, einem Wesen, das sich im Besitze der vollendeten Glückseligkeit befände, doch noch etwas zu wünschen übrig bleiben würde, was unmöglich sei. In der That wäre dies unmöglich, aber das Unmögliche folgt nicht aus dem Vordersatze. Denn auch dann, wenn der Inbegriff alles Begehrten nicht die Glückseligkeit selbst ist, sondern dasjenige, dessen Besitz deshalb,

weil es der Inbegriff alles Begehrten ist, glückselig macht, bleibt einem vollkommen glückseligen Wesen nichts zu wünschen übrig.

Gegen die Erklärung der Lust als der Befriedigung des Begehrens hat jüngst Schuppe lebhaften Widerspruch erhoben (Grundr. d. Ethik u. Rechtsph. S. 9 f.). Dieselbe sei ethisch und psychologisch absolut werthlos, sie habe auch nur den vorgefaßten Meinungen ihrer Urheber, welche keiner Widerlegung werth seien, dienen sollen. Ob die metaphysischen Meinungen eines Aristoteles, Spinoza, Fichte, um von Schelling, Hegel und Schopenhauer zu schweigen, in der That keiner Widerlegung werth seien, braucht hier nicht erörtert zu werden. Auch auf Schuppes Auseinandersetzung der Nothwendigkeit, Fühlen und Wollen auf verschiedene Seelenvermögen zu beziehen, ist hier keine Veranlassung einzugehen, denn es ist, wie schon bemerkt wurde, gleichgültig, ob die Lust als identisch mit Willensbefriedigung oder als die Aeußerung eines besonderen Seelenvermögens gedacht wird, wenn nur die eudämonistische Ordnung der Begriffe des Fühlens und des Begehrens umgekehrt, wenn nur die Schuppe'sche Erklärung, daß, etwas sei gut, heiße, es gewähre mir Lust, und dieses, ich wolle es (a. a. O. S. 19), durch die andere ersetzt wird, daß, etwas sei gut, heiße, ich wolle es, und, etwas gewähre mir Lust, heiße, dasselbe sei ein erreichtes Ziel meines Begehrens. Unter den Argumenten Schuppes findet sich aber auch eines, welches direkt gegen diese Ordnung der Begriffe gerichtet ist und nicht unberücksichtigt bleiben darf. Der Wille ohne Gefühl, meint er (a. a. O. S. 10), sei ein Wille ohne Motiv, ein solcher aber erscheine sinnlos und unverständlich, wie eine blind wirkende Kraft, kaum noch wie unsere eigene That, sondern wie ein zufälliges Ereigniß in uns. Wenn der eudämonistischen Behauptung, daß alles Begehren seiner Natur nach auf Lust ziele, die andere entgegengesetzt würde, es gebe gar nichts, worauf das Begehren seiner Natur, seinem Begriffe nach ziele, sondern das Begehren sei an sich ganz leer oder richtungslos, seine Inhalte oder Richtungen werden ihm durch die gleichsam hinter ihm verborgene Natur der Seele bestimmt, so würde dem allerdings mit Recht entgegengehalten werden können, ein solches Begehren sei die Aeußerung einer blinden motivlosen Naturkraft. Wenn dagegen statt des Begriffes der Lust

ein anderer verlangt wird, durch den der reine Begehrungsinhalt zu denken sei, so ist nicht im entferntesten einzusehen, wie dadurch der Gedanke der Selbstbestimmung des Willens irgendwie gefährdet werden könnte, und ein Wille, der sich mittelst der überlegenden Vernunft in seinen Bewegungen gemäß einem ihm seinem Wesen nach eigenen Endziele selbst bestimmt, ist ja doch wohl der von Schuppe der blinden Naturkraft entgegengestellte, nichts anderes als Selbstbestimmung ist ja wohl die Motivation, in der Schuppe den Unterschied des Wollens von einem bloßen Geschehen in uns erblickt. Der reine Inhalt oder das absolute Endziel des Begehrens, welches das Prinzip aller Selbstbestimmung, der richtigen wie der unrichtigen, ist, geht freilich nicht wiederum aus einer Selbstbestimmung gemäß einem noch höheren Prinzipe hervor; das Begehren hat dafür, daß es gerade dieses Endziel hat und kein anderes, selbstverständlich nicht wiederum ein Motiv. Aber dies gilt nicht weniger, wenn das Endziel in der Lust als wenn es in irgend etwas Anderem besteht. Oder welches Motiv sollte Schuppe wohl für die Richtung des Begehrens auf Lust anzugeben haben? Daß das Endziel des Begehrens nicht zufällig ist, weil es unmotivirt ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden, ausdrücklich ist ja der Begriff des Endzieles dahin festgestellt, daß dasselbe dem Begehren nothwendig, dessen Natur und Wesen nach, vorschwebe; leugnen, daß das Endziel die Lust sei, heißt nicht behaupten, daß dasselbe zufällig sei.

§ 22.

Das Begehren der Befriedigung des Begehrens.

Es muß nun noch eine Seite in dem Verhältnisse zwischen Wollen und Fühlen in Betracht gezogen werden, welche die Rückkehr zum Eudämonismus und zwar dem egoistischen und hedonistischen (die motivirende Kraft der Lust lediglich nach ihrer Quantität bemessenden) zu gebieten scheint. Auf welches Ziel nämlich auch ein Wollen gerichtet ist, so ist es, indem es auf dasselbe gerichtet ist, zugleich auf s e i n e e i g e n e B e f r i e d i g u n g in diesem Ziele gerichtet, mithin, wenn alle Befriedigung Lust ist oder doch erst in

der Lust zum Abschlusse kommt, auf eigene Lust. Es gehört zu der Natur des Begehrens, sich selbst als befriedigtes zu begehren, wie es zur Natur des Vorstellens gehört, in allen seinen Objekten sich selbst mit vorzustellen. Und inwiefern man überhaupt begehrt, begehrt man auch die Befriedigung seines Begehrens überhaupt, diese aber ist oben für identisch mit der eigenen Glückseligkeit erklärt, man begehrt also nothwendig dadurch, daß man überhaupt begehrt, seine eigene Glückseligkeit, und diese scheint somit dennoch das Endziel alles Begehrens, das höchste Gut (bonum consummatum) zu sein.

Ob die Befriedigung des Begehrens, die man nothwendig in allem Begehren mitbegehrt, Endziel des Begehrens und höchstes Gut zu nennen angemessen sei, ist eine Frage, um die zu streiten es sich nicht lohnen würde. Jedenfalls ist sie nicht Endziel in dem bisher diesem Worte beigelegten Sinne, d. h. man begehrt niemals darum etwas, um der Befriedigung dieses Begehrens theilhaftig zu werden, niemals kann die Vorstellung seiner Befriedigung das Motiv eines Begehrens sein, Motiv kann nur die Vorstellung dessen sein, worin das Begehren seine Befriedigung findet. Damit das Begehren seine eigene Befriedigung zum Inhalte haben könne, muß es einen nicht in seiner Befriedigung bestehenden Inhalt haben, die Befriedigung ist nothwendig Befriedigung in einem von ihr selbst verschiedenen Inhalte, denn wer möchte sich wohl auf die Frage, worin denn das Begehren seine Befriedigung finde, mit der Antwort, darin, daß es befriedigt werde, begnügen? Der Begriff aber des allgemeinen Begehrungszieles oder des höchsten Gutes, als des Prinzipes aller Forderungen des Begehrens an sich selbst, ist identisch mit demjenigen des Inhaltes, den sich das Begehren als solches — nicht zu dem Zwecke giebt, in demselben seine Befriedigung zu finden, sondern gegeben haben muß, damit es überhaupt einen Sinn habe, von seiner Befriedigung zu reden.

Die hiermit zurückgewiesene Ansicht bildet die Grundlage des (nicht-egoistischen) Eudämonismus Schopenhauers. Schopenhauer theilte die in der neueren Philosophie von Spinoza ausgehende Auffassung des zwischen dem Begehren und dem Fühlen bestehenden

Verhältnisses, daß nicht, wie der cyrenaische und epikureische Eudämonismus annahm, das Begehren das Fühlen, sondern umgekehrt dieses jenes zur Voraussetzung habe. Wohl und Wehe, erklärte er (Grundlage der Moral § 16), bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Deshalb, meinte er, sei das, was den Willen bewege, allein Wohl und Wehe. Nach ihm will man mithin, was man will, darum, weil es dem Willen gemäß ist, oder, was dasselbe heißt, weil der Wille darin seine Befriedigung findet. Hieraus würde folgen, daß das Endziel des Wollens seine eigene Befriedigung und nur diese sei, und alles Andere nur als Mittel zu diesem Endzwecke gewollt werden könne. Es ist aber eine sich widersprechende Behauptung, daß man das, worin der Wille seine Befriedigung finde, als Mittel zu dieser Befriedigung wolle, denn damit das Wollen in irgend etwas seine Befriedigung finden könne, muß es zuvor dasselbe zum Endziele haben; auf ein gewisses Endziel gerichtet zu sein ist für das Wollen die Bedingung, daß es sich selbst als befriedigtes zum Gegenstande haben könne. Auf ein Wollen, das kein Endziel, also überhaupt kein Ziel hätte, also Wollen von nichts wäre, könnte der Begriff der Befriedigung gar keine Anwendung finden; wer mithin seines Wollens Befriedigung will, will, daß er ein gewisses Endziel erreiche, und dieses Endziel kann man nicht wiederum als Willens-Befriedigung bestimmen, man müßte denn auf die Frage, was denn diese Willens-Befriedigung, in welcher der Wille seine Befriedigung finde, gewähre, wiederum antworten wollen: seine Befriedigung, u. s. f. in infinitum.

Das Wohl oder Wehe, welches Endziel des Willens ist, ist nach Schopenhauer nicht nothwendig das eigene; auch das Wohl oder Wehe eines Anderen könne „unmittelbar mein Motiv" sein. Daß dies eine Inkonsequenz ist, liegt auf der Hand. Es soll ja das Wesen des Willens sein, seine Befriedigung zum alleinigen Endziele zu haben, ein Wille aber, welcher das Wohl oder die Linderung des Wehes eines anderen Subjektes als des seinigen zum Endziele hätte, hätte auch nicht seine, sondern eines andern Willens Befriedigung zum Endziele. Diese Inkonsequenz hat E. v. Hartmann erkannt. Jedes Motiv, behauptet derselbe

(Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins S. 227), müsse durchaus und nothwendig eine Beziehung auf das *eigene* Wohl oder Wehe haben, während eine solche auf fremdes Wohl oder Wehe nur insoweit den Willen bewegen könne, als diese Beziehung bewußt oder unbewußt vermittelt sei durch die Beziehung auf das *eigene* Wohl oder Wehe. v. Hartmann glaubt aber keineswegs darum eine andere Grundlage für die Ethik suchen zu müssen als die oben angegebene Schopenhauer'sche, obwohl er den Egoismus und überhaupt den Eudämonismus als „Pseudomoral" erkannt hat. Auch er erklärt (a. a. O. S. 3): „Der Wille ist Streben nach *Befriedigung*, oder da die Befriedigung des Willens, wenn sie zum Bewußtsein kommt, *Lust* heißt, so ist das Wesen des Willens gleichbedeutend mit dem (gleichviel ob bewußten oder unbewußten) *Streben nach Lust*, mag dieselbe nun positiv, oder bloße Negation einer gegebenen positiven Unlust sein." Man sollte meinen, daß die Ansicht, jedes Wollen sei Streben nach eigener Lust und nur hiernach, nicht sowohl den Egoismus zur Konsequenz habe, als vielmehr selbst bereits unverhüllter und unzweideutiger Ausdruck des Egoismus sei. v. Hartmann weiß indessen noch einen Ausweg. Man müsse, meint er ähnlich wie Stuart Mill, zwischen Motiv und letztem Zweck oder Ziel des Handelns unterscheiden (S. 227 f.). Die *Motivation* liege freilich stets in einer bewußten oder unbewußten Beziehung des Gewollten auf eigenes Wohl oder Wehe, dagegen könne auch fremdes Wohl und Linderung fremden Wehes und überhaupt etwas Anderes als das eigene Wohl und die Linderung des eigenen Wehes *letzter Zweck* oder *Ziel* des Handelns sein, und so zerstöre die egoistische Motivation keineswegs den ethischen Charakter des Handelns.

v. Hartmann unterscheidet hiernach zwischen dem letzten Zwecke des Wollens und demjenigen, in Beziehung worauf der Wille Streben ist, um was es also dem Wollen eigentlich zu thun ist. Das letztere soll die eigene Befriedigung oder die eigene Lust sein, das erstere dasjenige, in dessen Verwirklichung der Wille seine Befriedigung und Lust findet. Nimmt man diese wunderliche Terminologie an, der zufolge man sagen müßte, der letzte Zweck sei

ein Mittel zu etwas Anderem, nämlich der Befriedigung, so kann nicht zugegeben werden, daß der letzte Zweck das sei, was dem Willen seinen ethischen Charakter gebe, vielmehr muß diese Bedeutung für das Ziel des Strebens, für dasjenige, um was es dem Wollen eigentlich zu thun ist, in Anspruch genommen werden. Versteht v. Hartmann, wie es scheint, unter Motiv die Vorstellung dieses Zieles des Strebens, zu dessen Erreichung der letzte Zweck dienen soll, so kommt es für den sittlichen Werth des Wollens lediglich auf sein Motiv an, und die egoistische Motivation eines Wollens zerstört dann durchaus den ethischen Charakter desselben. Hätte v. Hartmann Recht, so hätte er doch nicht die „eudämonistische Pseudomoral“ durch eine andere ersetzt, sondern nur den Eudämonismus gegen den Vorwurf, Pseudomoral zu sein, geschützt, denn kein Eudämonist wird leugnen, daß alles Wollen, indem es auf seine Befriedigung gerichtet sei, auch auf etwas gerichtet sei, worin es seine Befriedigung suche, also, nach v. Hartmanns Terminologie, einen letzten Zweck habe, der nicht in der Befriedigung oder eigenen Lust bestehe.

§ 23.

Verhältniß von Gefühl und Wille.

Es ist bereits (§ 16) darauf hingewiesen worden, daß es Begehrungen giebt, bezüglich deren die Selbstbeobachtung die eudämonistische Theorie von dem Bestimmt-sein des Begehrens durch Gefühle der Lust und der Unlust nicht bestätigt. Man darf aber noch mehr behaupten: die Erfahrung reicht aus, jene Theorie zu widerlegen, indem sie die Existenz von Trieben und Begehrungen verbürgt, die nicht durch Vorstellungen von Lust geweckt sind, sondern sich in der Weise auf das Gefühl der Lust beziehen, daß sie sein müssen, damit jenes sein könne. (Man vergleiche zu dem Folgenden David Hume's Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Anhang 2 gegen das Ende.)

Man nehme z. B. den Trieb des Ehrgeizes. Der Ehrgeizige fühlt Lust in dem Bewußtsein, für einen hervorragenden Mann gehalten zu werden, während dem völlig Ehrgeizlosen dieses Be-

wußtsein völlig werthlos erscheinen würde. Nach dem Eudämonismus müßte nun angenommen werden, der Ehrgeizige sei dadurch ehrgeizig, daß er für jene Lust empfänglich sei, nach der anderen Ansicht ist er umgekehrt für diese Lust empfänglich, weil er ehrgeizig ist, d. h. weil er einen Trieb besitzt, nicht diese Lust sondern deren Ursache, das Ansehen vor den Menschen, zu gewinnen. Da Niemand ohne ein gewisses Maß von Ehrgeiz ist, ist Jeder im Stande, die Frage durch Selbstbeobachtung zu beantworten. Das Resultat kann nicht zweifelhaft sein. Jeder wird finden, daß sein Verlangen nach Ehre nicht auf die Vorstellung der Lust warte, welche in dem Bewußtsein, geehrt zu sein, liegen werde, daß vielmehr diese Vorstellung ihm erst durch dieses Verlangen ermöglicht werde. Es ist möglich, daß ein Ehrgeiziger in seinem Streben angespornt werde durch die Vorstellung des Genusses der Ehre, aber er vermag die Ehre nur so lange als Genuß vorzustellen und so lange wirklich zu genießen, als der Trieb des Ehrgeizes in ihm fortdauert; erlöschte dieser in ihm, so würde ihm die Ehre als etwas an sich völlig Gleichgültiges erscheinen, und was ihm an Ehre zu Theil würde, würde ihn auch wirklich nicht erfreuen. Es ist auch möglich, daß in einem Menschen der Ehrgeiz erst durch Ehre, die ihm ungesucht zufällt, geweckt werde. Aber die ungesuchte Ehre macht ihm Freude erst dadurch, daß sie das Verlangen nach ihr weckt, welches Verlangen dann nicht erst seine Befriedigung suchen muß, sondern sofort als befriedigtes auftritt und in seiner Befriedigung fortdauert. Bei anderen Trieben ist es offenbar, daß sie vor der Kenntniß der ihnen korrespondirenden Lust wirksam sind, so beim Geschlechtstriebe, der das männliche Thier auch vor der ersten Begattung bei der Wahrnehmung des Weibchens ergreift.

Dasselbe gilt von einem Triebe, dessen unleugbare Existenz für die Beurtheilung des Egoismus von besonderer Bedeutung ist, dem Triebe des Wohlthuns. Der Egoismus muß zugeben, daß Handlungen vorkommen, mit denen ihre Urheber das Wohl Anderer zu erhöhen oder das Leid Anderer zu vermindern bezwecken, ohne daß es ihnen um die Verpflichtung, die sie dadurch auferlegen, oder um die Vortheile, die ihnen aus dem Besser-befinden der Unterstützten erwachsen möchten, zu thun wäre. Er muß zur Erklärung solcher

Handlungen annehmen, daß es eine eigenthümliche Lust gewähre, Andere glücklich, und eine eigenthümliche Unlust, Andere leidend zu wissen, und daß es dem Wohlthuenden nur um den Gewinn dieser Lust bezw. die Befreiung von dieser Unlust zu thun sei. Allein diese Erklärung, welche oben (§ 17) einstweilen zugelassen wurde, erweist sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig. Denn um sich an fremder Freude mitfreuen, fremdes Leid mit erleiden zu können, muß der Mensch ein Begehren besitzen, daß es seinen Mitgeschöpfen wohl gehe, also ein nicht auf eigene Lust zielendes, obwohl in seiner Befriedigung eigene Lust gewährendes Begehren, und einen Trieb, fremdes Wohl zu fördern. Nicht begehrt man deshalb das Wohl Anderer, weil man an demselben seine Freude hat, sondern man hat seine Freude an demselben, weil man es begehrt. Es wäre unverständlich, wie die Vorstellung einer fremden Lust oder Unlust, von der man nichts zu hoffen und nichts zu fürchten hat, ein Gefühl eigner Lust und Unlust erregen könnte, wenn sie nicht auf einen ursprünglichen, allen Erfahrungen von solcher eigenen Lust und Unlust vorhergehenden Trieb der Nächstenliebe träfe. Es ist doch geradezu ungeheuerlich, die Werke der Barmherzigkeit aus einem heimlichen Zwecke erklären zu wollen, der zu den Opfern in gar keinem Verhältnisse stünde und ohne alle Opfer, durch bloßes sich Hingeben an andere Wahrnehmungen und Vorstellungen, hätte erreicht werden können, dem Zwecke, des lästigen Mitleids ledig zu werden. Und wer möchte es nicht lächerlich finden, wenn die Mutterliebe als bloße Empfänglichkeit für die Lust an dem Wohle des Kindes definirt und diese Lust selbst für das Prius der in wirkliches Begehren übergegangenen Mutterliebe ausgegeben würde?

Hierher gehört auch ein Argument, mit welchem Kant den Eudämonismus widerlegt. „Der denkende Mensch, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat, und seine, oft sauere, Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigner Lohn ist. Nun sagt der Eudämonist: Diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur

vermittelst der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen, seine Pflicht zu thun. Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das Letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich also mit seiner Aetiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde." (Tugendlehre, Ros. S. 220.) (Beiläufig bemerkt, hätte Kant erwogen, daß dieses Argument sich verallgemeinern lasse, daß z. B. die Lust an der Glückseligkeit Anderer nicht das letzte Motiv des Wohlthuns sein könne, da man schon den Trieb des Wohlthuns besitzen müsse, um an der Glückseligkeit Anderer seine Lust haben zu können, so hätte er dem Eudämonismus nicht das Zugeständniß machen können, daß alles Wollen, sofern es nicht durch die bloße Vorstellung der Form eines Gesetzes bestimmt werde, nothwendig egoistisch sei.)

Dem Nachweise eines Begehrens, welches nicht durch eine Vorstellung der Lust oder Unlust bestimmt ist, aus welchem vielmehr Lust und Unlust erst entspringt, könnte der Eudämonismus versuchen, den Nachweis von Lust- und Unlustgefühlen gegenüber zu stellen, welche nicht in der Uebereinstimmung mit einem positiven bezw. in dem Widerstreite zu einem negativen Begehren bestehen. Jede l e i b l i c h e Lust und Unlust, könnte er sagen, sei dieser Art. Angenommen z. B., daß in der That der Geschlechtstrieb sich vor der Kenntniß des Geschlechtsgenusses geltend mache, so sei dieser doch nicht identisch mit der Befriedigung des Triebes, noch auch eine nothwendige Nachwirkung derselben, vielmehr seien in demselben zwei Momente zu unterscheiden, deren eines als aus der Befriedigung des Triebes entspringend gedacht werden könne, deren anderes aber, die als leiblicher Zustand gefühlte Wollust, etwas Ursprüngliches, von dem Triebe durchaus Unabhängiges sei. Die Erfahrung lehre auch, daß die erste Bekanntschaft mit einer Lust dem Begehren

derselben vorausgehen könne. Man werde z. B. einem Pferde, das nie Zucker gekostet habe, kein Begehren nach der Süßigkeit desselben zuschreiben, gleichwohl bereite es demselben Lust, wenn man demselben ein Stück Zucker ins Maul schiebe, und nachdem es so Bekanntschaft mit dieser Lust gemacht habe, suche es sich jedesmal, wenn man ihm wieder ein Stück Zucker vorhalte, desselben zu bemächtigen, zeige also ein Begehren nach demselben. Daß es Lustgefühle giebt, denen kein Begehren, als dessen Befriedigung sie gedacht werden könnten, vorhergeht, ist unzweifelhaft, aber nichtsdestoweniger sind dieselben befriedigte Begehrungen. Es ist eine unrichtige Auffassung, daß das Begehren zuerst als unbefriedigtes existiren müsse, oder gar, daß es nothwendig unbefriedigt sei und seine Befriedigung gleichbedeutend mit seiner Vernichtung. Ein Begehren, dessen Inhalt zunächst noch nicht wirklich ist, dauert, nachdem derselbe wirklich geworden ist, als befriedigtes, als ein Gern-haben oder Billigen des wirklich Gewordenen, als ein Streben, dasselbe festzuhalten, fort, und nichts steht dem Gedanken entgegen, daß ein Begehren auch sofort als befriedigtes, als solches Gern-haben auftreten könne. Begehrungen dieser Art verhalten sich zu solchen, welche erst ihre Befriedigung suchen müssen, wie Wahrnehmungen zu Phantasie-Vorstellungen, welche, wie z. B. die Vorstellung eines Gegenstandes, den man nach einigen Schritten zu sehen erwartet, zu Wahrnehmungen werden. Die Lustgefühle nun, denen kein entsprechendes Begehren vorhergeht, sind solche gleich als befriedigte auftretende Begehrungen.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß auch diejenigen Fälle, in welchen die Vorstellung eines Lustgefühls ein Begehren erregt, keine Instanz gegen die Behauptung der Priorität des Begehrens vor dem Fühlen bilden, ebensowenig wie umgekehrt die Thatsache, daß es Lust giebt, welche in einer Befriedigung des Begehrens besteht oder daraus entspringt, an sich schon zur Widerlegung der Lehre von der Abhängigkeit des Begehrens vom Fühlen ausreicht. Wie der Eudämonismus sagen wird, auch solche in der Befriedigung eines Begehrens bestehende Lust sei doch wieder das Prius eines Begehrens, nämlich nicht desjenigen, dessen Befriedigung sie ist, sondern eines neuen, welches sie auf sich zieht, also eines auf ein befriedigtes

Begehren gerichteten Begehrens, so darf der hier vertretenen Auffassung hinzugefügt werden, auch dasjenige Begehren, welches ein Lustgefühl zum Ziele habe, sei doch wieder das Prius einer Lust, nämlich nicht derjenigen, auf welche es zielt und durch deren Vorstellung es geweckt ist, sondern einer neuen, welche in seiner Befriedigung besteht, also einer Lust an der Lust. Es folgt sogar aus der hier vertretenen Auffassung, daß es durch Lust- oder Unlust-Gefühle bestimmte Begehrungen geben muß. Denn nach derselben hat das Begehren irgend eines Inhaltes A, der als solcher Inhalt noch nicht Lust ist, auch sich selbst als befriedigtes, also die in der Verwirklichung des Inhaltes A liegende, wenn auch vielleicht in ihrer eigenthümlichen Qualität dem Begehrenden noch unbekannte Lust, zum Inhalte, nur daß nicht die Vorstellung dieser Lust, sondern diejenige des Inhaltes A sein Motiv ist (§ 22). Nun kann es nicht ausbleiben, daß in Wesen, welche der Selbstbesinnung fähig sind, auch Begehrungen auftreten, für welche der motivirende Inhalt A in einer Lust besteht, die früher nur zufolge jener Nothwendigkeit, daß alles Begehren auch seine eigene Befriedigung zum Inhalte habe, begehrt wurde; z. B. der Hungerige begehrt zunächst nicht die Lust des Essens, sondern das Essen selbst, dadurch aber, daß er zu essen begehrt, begehrt er auch die Befriedigung dieses Begehrens, und indem diese ihm zu Theil wird, wird sein Begehren nach der Befriedigung seines Begehrens, deren eigenthümlicher Charakter ihm vor dem Essen jedenfalls nicht deutlich gegenwärtig war, bestimmter zum Begehren der Lust des Essens, immer noch, ohne daß bereits die Vorstellung dieser Lust das Motiv seines Begehrens wäre. Wer aber einmal die Lust des Essens genossen und dieselbe in der angegebenen Weise begehrt hat, für den kann nachher auch die Vorstellung dieser Lust Motiv des Begehrens werden.

§ 24.

Der Zirkel der Vollkommenheitslehre.

Die Antwort auf die Frage nach dem reinen Begehrungsinhalte, daß derselbe die eigene Glückseligkeit sei, hat sich je nach dem Sinne, in welchem sie verstanden wird, als unzureichend oder als falsch er-

wiesen. Es ist wahr, daß man nichts begehren kann, ohne damit auch die Befriedigung dieses Begehrens zu begehren, daß man mithin, da ein Wesen in dem Maße glücklich ist, in welchem ihm das von ihm Begehrte zu Theil wird, seine eigene Glückseligkeit begehrt dadurch, daß man überhaupt begehrt. Aber um die Befriedigung seines Begehrens, mithin seine eigene Glückseligkeit begehren zu können, muß man doch etwas Anderes, als diese Befriedigung begehren, etwas, durch dessen Verwirklichung das Begehren befriedigt wird, dessen Verwirklichung also den Inhalt der Glückseligkeit bildet. Und um die Kenntniß dieses Begehrten, welches allein Ziel oder Zweck des Begehrens genannt werden kann, da alle Mittel, die ein Begehren in Bewegung setzt, Mittel sind nicht zu seiner Befriedigung selbst, sondern zur Herbeiführung dessen, worin es seine Befriedigung findet, war es der Frage nach dem reinen Begehrungsinhalte zu thun. Wenn also die Behauptung, die eigene Glückseligkeit sei das allgemein Begehrte, dahin verstanden wird, daß man in allem Begehren die eigene Glückseligkeit als die Befriedigung des Begehrens mit begehre, so ist sie zwar richtig, aber die Frage, welche sie beantworten will, kehrt dann nur in der neuen Gestalt wieder, worin denn die eigene Glückseligkeit bestehe. Wird dagegen gemeint, die eigene Glückseligkeit sei das allgemeine Endziel, zu welchem sich alles, worin das Begehren seine Befriedigung findet, als Mittel oder als Bestandtheil verhalte, so ist jene Behauptung unrichtig.

Der Vorwurf, unzureichend zu sein, so daß die Frage nur in veränderter Fassung wiederkehre, trifft auch diejenige Antwort, welche in verschiedenen Ausdrücken unter verschiedenen näheren Bestimmungen der eben erörterten am häufigsten entgegengestellt worden ist, wenn auch meistens ohne klares Bewußtsein um dieses Verhältniß, die Antwort, welche den reinen Begehrungsinhalt oder das höchste (vollendete) Gut als die Vollkommenheit bestimmt, die Glückseligkeit aber der Befriedigung des Strebens nach Vollkommenheit, dem nicht selbst als Endziel erstrebten, sondern durch den Besitz des erstrebten Endzieles bewirkten Zustande gleichsetzt. (Den Gegensatz der Glückseligkeitslehre und der Vollkommenheitslehre hat Schleiermacher in seinen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Werke zur Philos. I, S. 41ff., in sehr lehrreicher Weise erörtert;

Ergänzendes dazu bietet Trendelenburgs Abhandlung „der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik", Histor. Beitr. z. Philos., 3. Bd.)

Unter der Vollkommenheit eines Dinges wird verstanden die Uebereinstimmung desselben mit einem Begriffe, der der seinige, jedoch nicht in dem Sinne, in welchem die Logik von dem Begriffe eines Dinges redet, genannt werden kann. Denn wenn ein Ding nicht mit dem Begriffe übereinstimmt, den man sich im Sinne der Logik von ihm gebildet hat, so ist dafür nicht das Ding sondern der Begriff zu tadeln; nicht ist das Ding darum unvollkommen, sondern der Begriff falsch. Im Sinne der Logik ist der Begriff, mit welchem ein Ding verglichen wird, wenn es vollkommen oder unvollkommen genannt wird, nicht der Begriff von diesem Dinge selbst, sondern von einem Muster, einem Ideale zu demselben; seinen Inhalt bildet nicht das, was das Ding wirklich ist, sondern das, was es sein *soll*. Alles Sollen aber ist der Inhalt eines Wollens. Wenn man denkt, daß ein Ding eine gewisse Beschaffenheit haben oder sich auf gewisse Weise verhalten solle, so denkt man ein Wesen, welches von demselben will, daß es diese Beschaffenheit habe oder sich so verhalte. Dieses wollende, also den Musterbegriff denkende Subjekt *braucht* nicht, *kann* aber das Objekt, welches soll, selbst sein, wo dann die Vollkommenheit in der Uebereinstimmung des Dinges mit seinem eigenen Willen besteht; so kann ein strebsamer Schüler sich prüfen, wie viel ihm noch zur Meisterschaft fehle. Auf der anderen Seite kann dasjenige, was das Objekt sein oder thun soll, hinsichtlich dessen es also vollkommen oder unvollkommen ist, wiederum ein Wollen sein, aber auch ein Verhalten, zu welchem der Wille in ihm vorausgesetzt wird und nur das Können zweifelhaft ist, und auch eine Beschaffenheit oder ein Verhalten, die ihre Ursache in dem Willen eines anderen Wesens, sei es des fordernden Subjektes, sei es eines dritten, haben, wie dies z. B. bei der Vollkommenheit eines Kunstwerkes oder einer wissenschaftlichen Arbeit der Fall ist, endlich auch etwas, was überhaupt nicht Wirkung eines Willens ist, z. B. das, was die Vollkommenheit einer Blume ausmacht. Immer jedoch kommt ein Ding in dem Maße der Vollkommenheit nahe, als es einem ge-

wissen Begehren entspricht. Der Begriff des Vollkommenen ist nicht minder als derjenige des Guten ein Prädikatsbegriff, der den Subjektbegriff, mit welchem er verknüpft wird, zum Begriffe des Begehrens in Beziehung setzt. Ohne Begehren gäbe es in der Welt weder Vollkommenheit noch Mängel.

Hieraus folgt, daß die Antwort, der reine Willensinhalt, das absolute Endziel alles Begehrens eines Wesens, bestehe in der Vollkommenheit der Objekte, von welchen etwas begehrt werde, völlig nichtssagend ist. Wenn diejenige Vollkommenheit gemeint wird, welche in der Angemessenheit zu dem Begehren desselben Subjektes besteht, nach dessen reinem Willensinhalte die Frage war, so sagt jene Antwort: jeder wolle von allen Objekten, von welchen er überhaupt etwas wolle, das, was er von ihnen wolle. Im anderen Falle erklärt sie dasjenige, was irgend ein Wesen von allen Objekten wolle, von denen es überhaupt etwas wolle, für identisch mit dem, was ein gewisses anderes Wesen von denselben wolle, und wenn sie dann auch dieses letztere Wesen, dessen Wollen den Maßstab für die Vollkommenheit bildete, angäbe, so würde sie doch nur die Frage nach dem reinen Willensinhalte aller Wesen durch die gleiche jenes maßgebende Wesen betreffende ersetzt haben. Der Begriff der Vollkommenheit kann, wie dieses Wort sonst auch gebraucht werden mag, dann, wenn durch ihn das Endziel alles Wollens gedacht werden soll, von dem des Guten oder Werth Habenden oder Begehrenswerthen höchstens durch solche Bestimmungen unterschieden werden, welche für die Frage nach dem ethischen Prinzipe ohne Bedeutung sind. Alle jene Worte sind nur andere Bezeichnungen für das Endziel als solches; worin das Endziel bestehe, giebt keines an. Es ist ebensowenig etwas damit gesagt, wenn die Güte in die Vollkommenheit, als wenn umgekehrt die Vollkommenheit in die Güte gesetzt wird.

Die Ansicht, daß die Vollkommenheit das Endziel alles Begehrens sei, kann nach zwei Seiten hin näher bestimmt werden, bezüglich der Objekte, deren Vollkommenheit begehrt werde, und, wie eben schon angedeutet wurde, bezüglich des Wesens, dessen Wille das Maß für die Vollkommenheit bilden soll. So könnte angenommen werden, jedes Wesen begehre nur seine eigene Voll-

kommenheit, und mithin zeige jedes Lustgefühl, als befriedigtes Begehren, eine Vervollkommnung des Subjektes, dessen Lustgefühl es sei, an, wenn auch vielfach eine solche, die eine sie überwiegende Verschlechterung zur Folge habe. Als der Zweck des sittlichen Wollens würde dann diejenige eigene Vollkommenheit anzugeben sein, welche ein Prädikat speziell des vernünftigen Geistes sei. An die Stelle der eigenen Vollkommenheit könnte diejenige aller begehrenden Wesen gesetzt werden, oder nur für die vernunftbegabten Wesen könnte man diese Erweiterung nöthig finden. Das größte Endziel würde dem Begehren gesteckt werden, wenn man unter der Vollkommenheit eines Dinges seine Angemessenheit zu dem Willen Gottes verstände, ferner die Natur als einen Entwickelungs-Prozeß faßte, der alle Dinge der Vollkommenheit entgegenführte und jedem Dinge die Bestimmung gäbe, gemäß der ihm in der Natur angewiesenen Stelle zur Vervollkommnung des Ganzen beizutragen. Auf solche nähere Bestimmungen des Prinzips der Vollkommenheit bezieht sich natürlich der gegen dasselbe erhobene Vorwurf, nichtssagend zu sein, nicht. Aber diesen Vorwurf gegen das Prinzip selbst kann auch keine von ihnen beseitigen. Sie alle lassen die Frage offen, worin denn das Endziel des Begehrens, mag man es als das Gute oder als das Werthvolle oder als das Begehrenswerthe oder als das Vollkommene bezeichnen, bestehe.

Vergeblich auch würde man das Prinzip der Vollkommenheit durch den Nachweis zu retten suchen, daß man vielfach einen Begriff von der Vollkommenheit eines Dinges aus der bloßen Betrachtung des Wirklichen zu gewinnen vermöge, etwa durch Vergleichung des Dinges mit anderen seiner Art, die Erforschung seiner Existenz-Bedingungen, das Studium seiner Entwickelungsgeschichte. Denn die bloße Angabe, daß des so begriffenen Dinges Vollkommenheit zum Endziele des Begehrens gehöre, würde doch wiederum nur die einzige wirkliche Auskunft geben, daß überhaupt eine noch nicht wirkliche Beschaffenheit jenes Dinges zum Endziele des Begehrens gehöre. Durch die Bezeichnung dieser Beschaffenheit als Vollkommenheit würde noch nichts darüber bestimmt, welche Beschaffenheit sie sei, sie würde dadurch nur nochmals als die begehrte hingestellt. Man würde das Ding durch die bloße Anwendung

des Begriffes der Vollkommenheit auf dasselbe zu einem Begehren in Beziehung setzen, etwa zunächst zu einem in der Natur wirksamen Begehren, ohne noch über den Inhalt dieses Begehrens das mindeste zu bestimmen, ausgenommen, daß zu demselben ein Zustand jenes Dinges gehöre. Die Behauptung, daß die Vollkommenheit des betreffenden Dinges zum Endziele des menschlichen Begehrens gehöre, würde also die Frage, worin das Endziel bestehe, nur auf die andere zurückführen, worin das Endziel des in der Natur wirksamen Begehrens bezüglich jenes Dinges bestehe. Angenommen, es sei festgestellt, daß es dem menschlichen Begehren überhaupt nur um die Menschen und um diese alle zu thun sei, so dürfte man dieses sofort auch so ausdrücken, das Endziel des menschlichen Begehrens sei die Vollkommenheit aller Menschen, da die Vollkommenheit aller Menschheit gleichbedeutend wäre mit dem Zustande der Menschen, der das Endziel alles menschlichen Begehrens wäre, und wenn nun durch anthropologische und historische Untersuchungen ausgemacht würde, worin die Vollkommenheit des Menschen bestehe, so würde man damit freilich eine Antwort auf die Frage nach dem Endziele des menschlichen Begehrens gefunden haben, aber es bliebe darum doch wahr, daß der Satz, alles menschliche Begehren ziele auf die Vollkommenheit aller Menschen, nicht mehr besagte als der andere, alles menschliche Begehren ziele auf denjenigen Zustand aller Menschen, auf welchen es ziele. Nicht der Begriff der menschlichen Vollkommenheit, sondern der durch Anthropologie und Geschichte gefundene Begriff von dem, worin diese Vollkommenheit bestehe, wäre das Prinzip der praktischen Philosophie.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre von der Sittlichkeit als einer formalen Beschaffenheit des Wollens.

---

§ 25.

Verhältniß der bisherigen Ergebnisse zur Kantischen Ethik.

Einen anderen Weg, dem Eudämonismus, bestimmter dem Egoismus zu entgehen, als den hier in Uebereinstimmung mit der Vollkommenheitslehre (deren Unzulänglichkeit nicht in der Stellung liegt, welche sie, nach dem Anfange des vorigen Paragraphen, dem Begriffe der Glückseligkeit anweist) eingeschlagenen, hat dasjenige System der Ethik verfolgt, mit welchem die letzte Epoche dieser Wissenschaft anhebt, das Kantische. Die gegenwärtige Untersuchung, die sich ebenfalls als einen Sprößling desselben weiß, will es nicht unterlassen, ihre Abweichungen in einem besonderen Abschnitte zu rechtfertigen; auch wird sie durch eine solche Auseinandersetzung mit der Lehre des Meisters am besten Mißverständnissen und unrichtigen Einwürfen vorbeugen.

In drei fundamentalen Sätzen stimmt die hier entwickelte Auffassung mit derjenigen Kants überein.

Erstens ist es ein zwar nicht Kantischer Ausdruck aber Kantischer Gedanke, daß die sittlichen Forderungen ein absolutes Vorrecht vor allen übrigen haben, die je ein vernünftiges Wesen an sein Wollen stellen kann, so daß, wenn eine als sittliche erkannte mit einer als außersittliche (bloß natürliche) erkannten ihr widerstreitenden zusammentrifft, eine Ueberlegung, welcher von beiden zu folgen das Bessere sei, schlechthin unzulässig sei.

Zweitens ist der sittliche Gesetzgeber auch nach Kant die Vernunft. Nur was die Vernunft dadurch, daß sie Vernunft ist, was die reine Vernunft gebietet, kann jene den sittlichen Forderungen eigene unantastbare Autorität besitzen.

Drittens verwirft auch Kant den Eudämonismus. Auch ihm gilt zwar die Befolgung des Sittengesetzes für den sichersten oder vielmehr für den allein richtigen Weg zur Glückseligkeit, aber die Glückseligkeit nicht für den Zweck, zu welchem die Vernunft das Sittengesetz giebt. Einige von den Gründen, mit welchen Kant den Eudämonismus bekämpft, konnte sich allerdings der vorige Abschnitt (§ 19) nicht aneignen. Der Eudämonismus braucht, wie gezeigt wurde, nicht zuzugeben, daß der Begriff der Glückseligkeit nichts darüber bestimme, worin die Glückseligkeit bestehe, und daß daher nicht das Glückseligkeitsstreben als solches, sondern erst eine der Beobachtung des zufälligen individuellen Geschmackes entnommene Bestimmung über den Inhalt der Glückseligkeit die Quelle von Forderungen für bestimmte einzelne und allgemeine Lebenslagen sein könne. Aber die beiden Haupt-Argumente, welche der vorige Abschnitt dem Eudämonismus entgegenhielt, finden sich auch bei Kant. Auch er hebt hervor, daß die sittliche Güte des Willens nicht bloß als Mittel zum Zwecke der Glückseligkeit, auch nicht derjenigen Glückseligkeit, welche in der aus dem sittlichen Verhalten entspringenden Seelenruhe und Selbstzufriedenheit bestehe, sondern an sich selbst werthvoll sei. Und auch er weist (freilich in anderen Ausdrücken) darauf hin, daß, wenn der Eudämonismus sich die Gestalt giebt, in welcher er allein den Schein eines unwiderleglichen Grundes für sich hat, die Gestalt des hedonistischen Egoismus, — daß sich dann innerhalb der Forderungen, welche aus dem Glückseligkeitsstreben entspringen, nicht zwei Klassen unterscheiden lassen, von denen die eine ein unbedingtes Vorrecht vor der anderen in Anspruch nehmen könne, daß vielmehr in jedem Falle, in welchem zwei Forderungen kollidiren, der Wille die überlegende („die empirisch praktische") Vernunft herbeizurufen das Recht habe, damit dieselbe berechne, welche der beiden die meisten Vortheile verspreche.

Abgewichen ist die gegenwärtige Untersuchung von der Kantischen Lehre zuerst durch einen vierten fundamentalen Satz, den Satz, daß alle Forderungen an das Wollen die Konsequenzen eines Begehrens, eines Triebes seien, und die Mittel und Wege, den Zweck dieses Begehrens zu verwirklichen, das Ziel dieses Triebes zu erreichen, betreffen, daß mithin die Vernunft selbst ein Begehren, ein Trieb sein müsse, um das Sittengesetz geben zu können, und daß auch das sittlich richtige Wollen bestimmt sei durch die Vorstellung eines durch dasselbe zu Erreichenden (wozu aber die sittliche Richtigkeit des Wollens und ihre Quelle, die Güte des Wollens, selbst gehöre). Denn Kant statuirt einen Gegensatz zwischen der gesetzgebenden Vernunft und dem Begehren überhaupt, zwischen Pflicht und Neigung. Wenn er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die praktische Vernunft mit dem Willen identifizirt, so ist das im Grunde genommen nur eine das Wort Wille betreffende terminologische Bestimmung, die er übrigens selbst nur in einigen Aussprüchen befolgt; der Gegensatz zwischen Vernunft und Begehrungsvermögen bleibt und erhält nur den neuen Namen eines Gegensatzes zwischen Wille und Begehrungsvermögen. Die dem Begehrungsvermögen entgegengesetzte Vernunft soll ferner nicht dadurch das Sittengesetz geben, daß sie einen Zweck, ein Ziel, dem nachzustreben sei, aufstellt; sie soll dem Willen unmittelbar zumuthen, nicht, sich einen gewissen Inhalt, eine gewisse Materie zu geben, sondern eine gewisse Weise oder Form anzunehmen, und erst daraus, daß sie ihm dies zumuthet, soll ihm die Aufgabe entstehen, sich auf gewisse an sich gleichgültige Zwecke zu richten, weil er nämlich nur so die verlangte Form gewinnen könne.

Diese Lehre Kants von dem Gegensatze zwischen Vernunft und Begehrungsvermögen und von der Sittlichkeit als einer bloß in der Form des Wollens beruhenden Beschaffenheit ist aber die Folge seiner Stellung zum Eudämonismus. Während er denselben nämlich insoweit, als er eine ethische Theorie ist, verwirft, schließt er sich ihm insoweit, als er eine psychologische Theorie über das Begehrungsvermögen ist, vollständig an. Alles Begehren, setzt er voraus, werde seiner Natur nach bestimmt durch Vorstellungen eigener Lust und Unlust; Gefühle der Lust gehen dem positiven

Begehren, solche der Unlust dem Verabscheuen vorher, jene wecken ein Begehren und richten dasselbe auf sich, diese verhalten sich ebenso zu einem Verabscheuen, und ein anderes Begehren und Verabscheuen als ein so gewecktes und so gerichtetes gebe es nicht. Diese psychologische Voraussetzung ist das πρῶτον ψεῦδος der Kantischen Ethik, wie nunmehr näher dargelegt werden soll.

§ 26.

Die eudämonistische Psychologie als Voraussetzung der Kantischen Ethik.

Wenn der Bestimmungsgrund eines Wollens, lehrt Kant in den ersten Paragraphen der Kritik der praktischen Vernunft, die Vorstellung seiner Materie d. i. des Gegenstandes, dessen Wirklichkeit gewollt werde, sei, so heiße dasjenige Verhältniß dieser Vorstellung zum Subjekte, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt werde, die Lust an der Wirklichkeit des Gegenstandes. Die Lust werde dann also als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür vorausgesetzt; das Begehrungsvermögen werde bestimmt durch die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwarte.

Die Prüfung dieser Behauptung muß zwei Fälle unterscheiden: erstens, daß unter dem Gegenstande eines Wollens das Endziel desselben, dasjenige, um deswillen alles durch dasselbe Gewollte gewollt wird, zweitens, daß darunter ein Etwas verstanden wird, mit welchem das Subjekt das Endziel seines Wollens als auf irgend eine Weise verknüpft denkt, von welchem es also erwartet, daß ihm mit demselben sein Endziel zu Theil werde.

Im ersten Falle hat die Behauptung den Sinn, daß das Endziel eines Wollens, wenn es darum gewollt werde, weil es als ein Gutes (Werthvolles) vorgestellt werde, und nicht umgekehrt als ein Gutes darum vorgestellt werde, weil es gewollt werde, die eigene Lust sei. So interpretirt ist sie gewiß richtig. Denn der Begriff des Guten enthält eine Beziehung auf das Subjekt, für welches das Gute gut ist, und wenn nun, wie die Hypothesis an-

nimmt, das Endziel nicht darum als ein Gutes vorgestellt wird, weil es begehrt wird, wenn also das Gut-sein nicht in einer Beziehung zum Begehren besteht, so bleibt nur übrig, daß es ein gewisses Gefühlt-werden, nämlich als Lust Gefühlt-werden, sei. In diesem Sinne sagt Kant an einer späteren Stelle (in dem Abschnitte von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft): „Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen, bestimmt." „Gesetzt, wir wollten vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, ... so könnte der Probirstein des Guten oder Bösen in nichts Anderes als in die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden." Der Zustimmung zu dem hypothetischen Urtheile, das Endziel jedes Begehrens, welches durch die Vorstellung seines Endzieles als eines Guten hervorgerufen sei (und zwar in der Weise, daß diese Vorstellung das Endziel auch nicht als ein in Beziehung auf ein anderes Begehren Gutes setze), sei die eigene Lust, würde aber den Erörterungen des vorigen Abschnittes zufolge hinzugefügt werden müssen, daß es ein solches Begehren gar nicht gebe, indem Gut-sein gleich Begehrt-sein sei.

Im zweiten Falle würde behauptet werden, daß, wenn die Vorstellung eines Gegenstandes, der nicht um seiner selbst, sondern um eines wirklich oder vermeintlich mit ihm Verknüpften wegen gewollt werde, der Bestimmungsgrund des Wollens sei, dieses mit dem Gegenstande verknüpfte Endziel in einem eigenen Lustgefühle bestehe. Dies kann nun nicht zugegeben werden. Nicht Lust an der Wirklichkeit des Gegenstandes heißt das Verhältniß der Vorstellung eines solchen Gegenstandes zum Subjekte, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung des Gegenstandes bestimmt wird, sondern Trieb nach der Wirklichkeit desjenigen, was man von dem Gegenstande erwartet. Man begehrt die Existenz des Gegenstandes, weil man von ihm erwartet, daß durch denselben ein gewisses Begehren oder ein gewisser Trieb werde befriedigt werden.

Die Vorstellung des Gegenstandes tritt nur vermittelnd zwischen dieses Begehren und das besondere Wollen, welches das Endziel des Begehrens in dem besonderen Gegenstande sucht, sie wird erst durch das Begehren zum Bestimmungsgrunde des Wollens; als ein Gutes wird der Gegenstand vorgestellt, indem er als mit sich führend oder nach sich ziehend das Endziel eines Begehrens vorgestellt wird. Wer z. B. an einem bestimmten Orte zu sein begehrt, um daselbst einen Freund zu treffen, wird zu diesem Begehren durch den Wunsch, den Freund zu treffen, bestimmt; die Vorstellung des Seins an dem Orte muß nur zu jenem Wunsch hinzutreten, damit derselbe das auf ihre Verwirklichung gerichtete Wollen hervorrufen könne. Nur dann würde die Behauptung, daß man von jedem gewollten Gegenstande, der nicht das Endziel ist, Lust erwarte und ihn deshalb wolle, wahr sein, wenn jedes Begehren zu seinem Endziele in dem zuerst erörterten Verhältnisse stände, daß die Vorstellung des Endzieles als eines Guten dem Begehren vorherginge und dasselbe hervorriefe, und daß niemals ein Begehren seinem Endziele erst den Rang eines Guten verliehe. Wenn man voraussetzt, daß alles, was gut ist, solches nicht durch sein Begehrt-werden sei, so bleibt freilich nur übrig, daß Gut-sein mit als Lust Gefühlt-werden identisch sei, und dann folgt allerdings, daß nur die Aussicht auf eigene Lust ein Begehren hervorrufen könne.

Die zweite Interpretation des Kantischen Satzes ist ohne Zweifel die richtige. Derselbe will alles Begehren und alles Wollen, welches ein kausal gewordenes Begehren ist, also aus einem Triebe oder einer Neigung hervorgeht, für egoistisch erklären. Dies geht schon aus einer Folgerung hervor, welche sofort an denselben angeknüpft wird, der Folgerung, daß alle materialen Regeln des Wollens d. i. alle, welche unmittelbar einen Gegenstand angeben, der zu verwirklichen sei, unter das Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit gehören. Denn angenommen, das Endziel eines Begehrens sei etwas Anderes als eigene Lust, etwa die Glückseligkeit Anderer (diese werde also nicht deshalb begehrt, weil sie als ein Gutes vorgestellt werde, sondern werde umgekehrt so vorgestellt, weil sie begehrt werde), so würden sich Regeln aufstellen lassen, welche besonderen Zwecke man verfolgen müsse, damit man die Glück-

seligkeit seiner Mitmenschen wirklich befördere, also materiale Regeln, welche nicht unter das Prinzip der Selbstliebe gehören.

Kant setzt also die eudämonistische Lehre von dem Verhältnisse zwischen Begehren und Lust stillschweigend voraus. Zwar stellt er derselben einmal die entgegengesetzte Ansicht als möglich gegenüber, indem er bemerkt, in der alten Formel der Schulen: nihil appetimus nisi sub ratione boni, sei der Ausdruck sub ratione boni zweideutig, „denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Wollens) sei." (Kr. d. pr. V., Ros. S. 179.) Aber einen Grund, warum die zweite Ansicht den Vorzug vor der ersten verdiene, giebt er nicht an.

Wer dem Eudämonismus dieses Zugeständniß macht, kann nur noch Einen Weg versuchen, zu einer nicht-eudämonistischen Ethik zu gelangen. Er muß annehmen, das sittliche Wollen sei gar kein kausal gewordenes Begehren, gehe also aus keinem Triebe, keiner Neigung hervor und unterliege daher nicht dem Gesetze, durch die Erwartung vermehrter Lust oder verminderter Unlust bestimmt zu sein. Diesen Weg hat denn auch Kant eingeschlagen. Er schreibt dem Menschen zwei einander schlechthin entgegengesetzte Naturen zu, eine sinnliche und eine übersinnliche oder intelligible, und dem entsprechend zwei ganz entgegengesetzte Weisen des Willens; die erstere, welche ihm insofern, als er eines Sinnenwesens Wille ist, eigen ist, das Begehren und dasjenige Wollen, welches ein kausal gewordenes Begehren ist, ist durch die aus dem sinnlichen Gefühle stammende Vorstellung des Guten d. i. die Vorstellung des Angenehmen bestimmt, für sie gilt also die eudämonistische Lehre, die andere, welche die Weise des Willens insofern ist, als er eines übersinnlichen d. i. eines vernünftigen Wesens Wille ist, ist nicht durch die Vorstellung eines Gegenstandes als eines Guten, sondern durch das Uebersinnliche im Menschen, die Vernunft, bestimmt. Wie diese Ansicht Kants mit seiner theoretischen Philosophie, insbesondere seiner Lehre vom inneren Sinne, der zufolge alle Bestimmtheiten, deren

das Ich sich in innerer Anschauung bewußt ist, ihm als einem Sinnenwesen und bloßen Phänomenon eignen, zusammenhängt, braucht hier nicht erörtert zu werden.

§ 27.
Kants Begriff der praktischen Vernunft und seine Lehre von dem bloß formalen Charakter des Sittengesetzes.

Ist das Motiv alles Begehrens die Selbstliebe, das Ziel die eigene Glückseligkeit, so kann die Vernunft das Sittengesetz nicht durch ein ihr eigenes Begehren geben, die praktische Vernunft ist dann also kein Begehrungsvermögen, kein Trieb. In der That legt ihr Kant, wie bereits bemerkt wurde, diese Bedeutung nicht bei. Seine praktische Vernunft ist nicht an sich von dem verschieden, was er die theoretische nennt, nämlich dem Vermögen, das Unbedingte zu denken, welches als solches auch das Vermögen, zu schließen und gewisse Begriffe und Urtheile zu erzeugen, ist; der Unterschied beruht nur in der Anwendung. Die Vernunft heißt ihm praktisch, sofern ihre Urtheile Vorschriften für den Willen sind, theoretisch, sofern dies nicht der Fall ist. Und die praktische Vernunft nennt er empirisch, sofern sie in den Dienst des Begehrens nach eigener Glückseligkeit tritt, indem sie die Mittel und Wege aufsucht, zu diesem Ziele zu gelangen, rein, sofern sie ihre Vorschriften nicht aus einem vorausgesetzten Begehren ableitet, sondern ganz und gar aus sich selbst nimmt; oder die empirische und die praktische Vernunft unterscheiden sich dadurch, daß jene den Willen „vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust", diese unmittelbar bestimmt (Kr. d. pr. V., Ros. S. 133). (In der Grundlegung zur Met. d. S. wird zuerst die praktische Vernunft definirt als ein Vermögen, welches Einfluß auf den Willen haben solle, Ros. S. 15, später, S. 36, heißt es, der Wille sei nichts Anderes als praktische Vernunft, aber schon die unmittelbar folgenden Worte: „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt" unterscheiden die indentifizirten wieder, und einige Zeilen später wird der Wille für ein Vermögen erklärt, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig

von der Neigung, als gut erkenne; später, S. 54, kommt der Ausdruck vor, daß der Wille sich bloß durch Vernunft bestimme.)

Diese reine praktische Vernunft ist nun aber eine contradictio in adjecto. Die bloße Analyse des Begriffes von Forderungen, die ein Wesen an sein eigenes Wollen stellt, lehrt, daß solche Forderungen immer nur wirkliche oder vermeintliche Konsequenzen eines Begehrens oder eines Triebes sein können, und daß die Vernunft, sofern sie nicht selbst begehrt, immer nur zwischen dem Begehren eines Zieles und demjenigen eines Gegenstandes, von welchem erwartet wird, daß zugleich mit ihm oder durch ihn jenes Ziel erreicht werde, vermitteln kann, also, nach Kants Terminologie, nur empirisch praktisch sein kann. Forderungen können überhaupt nur von einem Begehren ausgehen. Alles Sollen ist nur ein in einen Gedanken übersetztes Wollen, und zwar ein Wollen, welches kausal gewordenes Begehren, nicht eine Thätigkeit einer nichts begehrenden Vernunft ist. Kant hat zwar ausführlich die Frage erörtert, wie die Vernunft sich Gehorsam verschaffen könne, aber die Frage, wie sie, die nichts begehrende, jedes Triebes ermangelnde, keine Neigung kennende, auch nur etwas fordern könne, hat er gar nicht aufgeworfen.

Die Entgegensetzung der reinen praktischen Vernunft und des Begehrungs-Vermögens würde es nun an sich wohl zulassen, das von der ersteren gegebene Gesetz als ein solches zu fassen, welches dem Willen einen gewissen Zweck vorschreibe, eine gewisse Materie wirklich zu machen gebiete. Denn es würde damit zwar behauptet werden, daß der sittliche Wille durch die Vorstellung einer Materie (eines Gegenstandes) als eines Guten bestimmt werde, aber es wäre nunmehr, nach Einführung des Begriffes der reinen praktischen Vernunft nicht mehr nöthig, das Gut-sein, da es als Bestimmungsgrund des Willens nicht in einer Beziehung zum Willen, im Gewollt-werden, bestehen könne, einer Beziehung auf das Gefühl, dem als Lust Gefühlt-werden, gleichzusetzen; man könnte vielmehr bestimmen, die reine praktische Vernunft verleihe erst der Materie, die zu verwirklichen sie dem Willen aufgebe, den Rang eines Guten, nicht gebe sie dem Willen dieses auf, weil die Materie ein Gutes sei, sondern diese Materie sei umgekehrt ein Gutes, weil die Vernunft sie zur Materie des Willens mache. Würde z. B. gelehrt, die

reine praktische Vernunft gebiete, daß der Wille sich die Glückseligkeit Anderer zum Zwecke mache, so hieße dies freilich so viel wie, daß der vernunftgemäße Wille durch die Vorstellung der fremden Glückseligkeit als eines Guten bestimmt werde, aber es brauchte darum nicht zugegeben zu werden, daß die fremde Glückseligkeit als ein Gutes deshalb vorgestellt werde, weil sie eigene Lust verheiße, vielmehr müßte gesagt werden, ihr Gut-sein bestehe (weder in ihrem Gewollt- noch in ihrem Gefühlt-werden, sondern) in ihrem Gefordert-sein durch die reine praktische Vernunft. Allein Kant hatte sich diese Möglichkeit, einen Zweck (eine Materie oder einen Gegenstand des Willens) zur Norm des Sittlichen zu machen, durch die im vorigen Paragraphen erörterte Behauptung abgeschnitten, daß allgemein die Vorstellung eines Gegenstandes als eines Guten, wenn sie den Willen bestimme, eine Beziehung auf das Gefühl der Lust einschließe. So schloß er denn, daß die reine praktische Vernunft nicht durch die Vorstellung eines wirklich zu machenden Gegenstandes, sondern nur durch die Vorstellung der bloßen Form des Gesetzes Bestimmungsgrund des Willens sein könne. Denn (so darf wohl der in den §§ 3—6 der Kr. d. pr. V. enthaltene Beweis wiedergegeben werden) wenn ein besonderes Gesetz einen Gegenstand zum Bestimmungsgrund der Willkür mache, so gehöre es unter das Prinzip der Selbstliebe, ein besonderes Gesetz könne also ein aus dem allgemeinen Gesetze der Vernunft geflossenes nur dann sein, wenn es nicht durch den Gegenstand des Wollens, auf den es sich beziehe, sondern durch seine bloße gesetzgebende Form (als welche allein von einem Gesetze übrig bleibe, wenn man alle Materie des Willens als Bestimmungsgrund davon absondere) den Willen bestimme, und das allgemeine Gesetz der Vernunft selbst könne mithin nur die bloße Form des Gesetzes zum Bestimmungsgrund des Willens machen.

Noch zwei andere Argumente bringt Kant für den bloß formalen Charakter des allgemeinen Vernunft-Gesetzes vor. Das eine behauptet, daß eine Materie, ein Objekt des Willens nur empirisch gegeben sein könne (Kr. d. pr. V. S. 139). Aber dies ist eine bloße Behauptung, die überdem mit dem weiteren Inhalte der Kantischen Ethik in Widerspruch steht. Denn diese stellt ja selbst

den Begriff eines Gegenstandes der reinen Vernunft, des obersten Gutes, nämlich der Tugend, auf und fügt später noch zwei weitere Zwecke hinzu, welche die reine Vernunft mittelbar dem Willen setze (indem der Wille nur in der Hingabe an diese Zwecke die verlangte Form der Gesetzmäßigkeit haben könne, — indem es „die Bedingung der Qualifikation zu einer allgemeinen Gesetzgebung" (Tugendl. S. 235) für ein besonderes Gesetz sei, diese Zwecke vorzuschreiben), nämlich eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Das andere Argument beruft sich darauf, daß der Werth des guten Willens in ihm selbst beruhe, nicht in irgend welchen Zwecken, die durch ihn verwirklicht werden, — „daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können" (Grundl. z. Met. d. S. S. 19). Allein, wie bereits bemerkt wurde (§ 8), die Sätze, daß der sittlich gute Wille an sich von Werth sei, und daß das an sich Werth Habende allein die Zwecke seien, widersprechen sich durchaus nicht; man braucht, um sie zu vereinigen, nur anzunehmen, daß die Angemessenheit des Wollens zu den Zwecken der Vernunft nicht bloß ein Mittel zu diesen Zwecken sei, sondern selbst zu ihnen gehöre.

Diese Lehre von dem Bestimmt-sein des sittlichen Wollens durch die Vernunftvorstellung der bloßen Form des Gesetzes ist wiederum in sich widersprechend. Angenommen selbst, die nichts begehrende, keinen Trieb, keine Neigung in sich hegende reine praktische Vernunft Kants vermöge Forderungen an den Willen zu stellen, so könnten dieselben doch wie alle Forderungen nur dasjenige Verhalten zum Inhalt haben, welches nöthig wäre, damit ein gewisses Ziel erreicht, eine gewisse vorgestellte Materie verwirklicht würde. Kein Wesen kann sich etwas zu thun oder zu lassen zumuthen, wenn es nicht glaubt, entweder unmittelbar durch dieses Thun und Lassen oder vermittelst einer Wirkung desselben eines Gutes theilhaftig zu werden oder einem Uebel zu entgehen, wenn es also nicht erwartet, in diesem Thun und Lassen oder durch dasselbe ein Endziel, das ihm vorschwebt, zu erreichen. Definirt man mit Kant, ein Imperativ sei hypothetisch, wenn er die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel vorstelle, zu

etwas Anderem, was man wolle, zu gelangen, kategorisch, wenn er die ihm entsprechende Handlung als an sich gut vorstelle (Grundlegung S. 38), so sind alle Imperative hypothetisch, und ist ein kategorischer Imperativ eine contradictio in adjecto. Keineswegs aber sind darum alle in dem Sinne hypothetisch, daß ihre Gültigkeit an eine Bedingung gebunden wäre. Nur diejenigen sind an eine Bedingung gebunden, welche als die Konsequenzen eines Zweckes vorgestellt werden, der weder der absolute Endzweck des gesammten Begehrens (der reine Begehrungsinhalt) noch ein vor allen übrigen Theilen desselben absolut bevorrechtigter Theil des absoluten Endzwecks ist; diese nämlich gelten nur unter der Bedingung, daß der Zweck, als dessen Konsequenzen sie vorgestellt werden, selbst richtig, d. i. daß er ein Mittel zu dem absoluten Endzwecke sei. Es muß zugegeben werden, daß die in diesem Sinne unbedingten, obwohl nach Kants Terminologie hypothetischen Imperative nur durch Vergleichung des absoluten Endzweckes mit der Erfahrung von gewissen Lebensverhältnissen und durch Berechnung der Folgen, welche die unter diesen Lebensverhältnissen möglichen Handlungen nach sich ziehen (wozu es wiederum empirischer Erkenntnisse bedarf), als solche Imperative erkannt werden können, und daß solche Ableitung dem Irrthume ausgesetzt ist, aber es thut der Unbedingtheit eines Imperatives keinen Eintrag, wenn die Erkenntniß desselben der apodiktischen Gewißheit entbehrt. Man würde auch fehlgehen, wenn man um deswillen glauben wollte, diese unbedingten Imperative von den sittlichen Forderungen unterscheiden zu müssen. Es giebt eben auch kein sittliches Gebot, welches sich nicht auf empirische Lebensverhältnisse bezöge, und aus der Ueberlegung stammte, daß die gebotene Handlung durch die von ihr zu erwartenden Wirkungen einem Zwecke entspreche, der dabei als ein sittlicher vorausgesetzt wird. Nur eine Formel, die erst der Anwendung auf Erfahrung bedarf, damit wirkliche sittliche Gebote sich ergeben, ist von der Erfahrung unabhängig. Und eine solche Formel muß es auch für alle Gebote, welche die Konsequenzen eines Zweckes der Vernunft sind, geben, denn wenn die Vernunft sich auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was sie begehrt, verschafft haben wird, wird sie alle ihre Forde-

rungen unter die Formel bringen können, man solle sich stets so verhalten, wie es für die Verwirklichung des Endzieles des Vernunftbegehrens am förderlichsten sei.

Nur ein anderer Ausdruck des Vorwurfes, daß der Kantische Begriff des kategorischen Imperatives sich widerspreche, ist es, wenn dasselbe von dem Begriffe eines Gesetzes, welches die bloße Form eines Gesetzes sei, gesagt wird. Die reine praktische Vernunft bestimmt nach Kant den Willen lediglich durch die Vorstellung der bloßen Form des Gesetzes (Kr. d. pr. V. S. 138). Dann ist das Gesetz, welches die reine Vernunft giebt, die bloße Form eines Gesetzes, ohne jeglichen Inhalt. Der Begriff eines Gesetzes aber, welches bloße Form ohne Inhalt ist, also ohne etwas, was geboten oder verboten wird, ist ein sich widersprechender Begriff. Wenn umgekehrt ein wirkliches Gesetz angegeben wird, dessen Urheber die reine Vernunft sei, so wird damit zugestanden, daß die Vernunft eine gewisse Materie zu verwirklichen oder die Verwirklichung einer gewissen Materie zu verhindern, also einem gewissen positiven oder negativen Zwecke nachzustreben gebiete und diesen Zweck zum Bestimmungsgrunde des Willens mache (wobei jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß ein Theil dieses Zweckes bestehe in dem den übrigen Theilen angemessenen Wollen und Thun und Lassen selbst, d. i. in der Moralität).

§ 28.

Der Zirkel des kategorischen Imperatives.

Aus der bloßen Form eines Gesetzes läßt sich kein wirkliches Gesetz, kein Inhalt, dem Existenz zu verschaffen oder den von der Existenz auszuschließen geboten würde, deduziren. Wer eine solche Deduktion geleistet zu haben glaubt, hat entweder einen Fehler im Folgern gemacht, oder das Gefolgerte ist nur scheinbar ein wirklicher Inhalt. Ohne noch sein Verfahren geprüft zu haben, kann man dies so sicher wissen, wie man weiß, daß es unmöglich ist, ein gewisses Dreieck zu konstruiren, so lange man bloß zwei Bestimmungsstücke desselben, oder (um den Vergleich genauer anzupassen) so lange man nichts Anderes von ihm kennt als die Form der Dreieckigkeit

überhaupt. Dennoch ist es räthlich, die Kritik der Kantischen Ethik hier noch nicht abzubrechen. Denn abgesehen davon, daß die Anhänger derselben doch dem Nachweise der Unmöglichkeit, die Aufgabe zu lösen, von welcher sie ausgeht, das Faktum der Lösung entgegenhalten werden, wird die Betrachtung des von Kant aufgestellten Sittengesetzes und des Verhältnisses desselben zu den besonderen Gesetzen, durch welche er jenes ergänzt hat, sowie der Erklärung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes und seines wirklichen Einflusses auf den Willen einen Prüfstein für die Richtigkeit der den vorigen Paragraphen zu Grunde gelegten Interpretation bilden.

Jede Forderung kann so ausgedrückt werden, als ob sie ihre eigene Erfüllung zum Inhalte hätte. Z. B. statt: lüge nicht, kann ich auch, ohne etwas Neues hinzuzufügen, sagen: erfülle meine Forderung, nicht zu lügen. Hierin ist nun ein Mittel gegeben, dem Wortlaute nach eine Forderung aufzustellen, welche bloße Form einer Forderung ist, nämlich in dem Satze: thue überhaupt das, was gefordert wird. In derselben Weise kann man zu einer scheinbaren für alle vernünftigen Wesen unbedingt geltenden Forderung d. i., nach der Terminologie Kants, zu einem scheinbaren allgemeinen Gesetze gelangen, welches nur die Form eines allgemeinen Gesetzes überhaupt ist. Man erhält dafür den Ausdruck: thue überhaupt das, was die unbedingten allgemeinen Gesetze gebieten; oder: thue nichts, was mit einem unbedingten allgemeinen Gesetze in Widerspruch steht; oder: handle so, daß die Regel, die du beim Handeln zur Anwendung bringst, die du durch dein Handeln anerkennst (magst du dir ihrer bewußt sein oder nicht), d. i. daß die Maxime deines Willens niemals einem unbedingten allgemeinen Gesetze widerstreite; oder endlich, da die Maximen, die keinem allgemeinen und unbedingten Gesetze widerstreiten, unbeschadet aller allgemeinen und unbedingten Gesetze selbst zu solchen Gesetzen, Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung, erhoben werden könnten: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Ein wirkliches Gesetz drückt also dieser Satz, welchen bekanntlich Kant als das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft hinstellt, so wenig aus, wie die Formel: erfülle alle meine Forderungen, eine wirkliche

Forderung. Wie diese keinen anderen Gedanken enthält als den, daß überhaupt Forderungen von mir gestellt seien, so jener keinen anderen als den, daß es allgemeine Gesetze gebe. Und ebensowenig wie aus der bloßen Mittheilung, daß überhaupt etwas von mir gefordert werde, erkannt werden kann, welche Handlungen meinen Forderungen entsprechen und welche ihnen widerstreiten, kann jenes vermeintliche Grundgesetz irgend einer Handlung gegenüber darüber Auskunft geben, wie sich dieselbe zu den gänzlich unbekannten allgemeinen Gesetzen, auf welche es verweist, verhalte.

Man wird einwenden, daß die eigentliche Bedeutung des kategorischen Imperatives in der Unterscheidung bedingter und subjektiver Forderungen oder Regeln einerseits und allgemeiner Gesetze andererseits liege. Derselbe erkläre die sittlichen Forderungen für allgemeine Gesetze, schreibe ihnen also unbedingte Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen zu und behaupte, daß man nur diesen allen sittlichen Forderungen gemeinsamen Charakter zu kennen brauche, um bezüglich jeder beliebigen Handlung entscheiden zu können, ob sie einer sittlichen Forderung zuwiderlaufe oder nicht. Wenn das Letztere in der That möglich wäre, so könnte dies seinen Grund nur darin haben, daß zufolge des Uebergangs von dem Begriffe der Forderung zu dem weniger allgemeinen Begriffe des Gesetzes eine Veränderung in der Auffassung von Inhalt und Form stattgefunden und der Inhalt der allgemeinsten sittlichen Forderung unter dem neuen Gesichtspunkte die Bedeutung einer Form erhalten hätte, daß also der kategorische Imperativ doch heimlich die Angabe eines Inhaltes des sittlichen Wollens, einer zu verwirklichenden Materie enthielte. Allein in Wahrheit enthält der Kantische Begriff des Gesetzes eine solche Norm für die Beurtheilung der Handlungen nicht. Denn er giebt gar kein Kriterium an, woran es zu erkennen sei, ob eine Willensmaxime als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne oder nicht. Daß eine Willensmaxime diese Qualifikation besitze, heißt, daß sie keinem allgemeinen Gesetze widerstreite; ob aber ein solcher Widerstreit stattfinde oder nicht, kann man nicht eher beurtheilen, bis man die allgemeinen Gesetze *kennt*. Kant sagt (Lehrsatz III), eine Maxime *müsse sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, um als allgemeines Gesetz gedacht werden zu können. Aber ob eine Maxime

diese Schicklichkeit besitze, hängt davon ab, ob sie mit dem obersten aller Gesetze, welches den Zweck angiebt, dem die ganze Gesetzgebung dienen soll, zusammenstimme, und so gesteht dieses Kriterium der Schicklichkeit zu, daß die oberste Norm aller sittlichen Beurtheilung nur in dem Begriffe eines Zweckes gefunden werden könne. Mit Recht sagt Lotze (Grundzüge der praktischen Philosophie S. 6): „So lange es ganz gleichgültig ist, was dabei herauskommt, kann in der That jeder sittliche und unsittliche, vernünftige und unvernünftige Grundsatz allgemein durchgeführt werden. Dies war offenbar Kants Meinung nicht; sondern natürlich sollten die befolgten Maximen, wenn sie als allgemeine Gesetze betrachtet würden, ... überhaupt zur Herbeiführung eines Gutes dienen; und die Rücksicht auf einen Zweck ist folglich durch diese Formel nicht wirklich beseitigt worden."

Es ist leicht, in den vier Beispielen, durch welche Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Anwendung des kategorischen Imperatives zur Beurtheilung von Handlungen erläutert, die Voraussetzung von Zwecken, an welchen die Handlungen gemessen werden, nachzuweisen. Nach dem ersten Beispiele ist der Selbstmord unsittlich, weil durch denselben die Maxime anerkannt werde, sich das Leben abzukürzen, wenn es bei längerer Frist mehr Uebel drohe, als es Annehmlichkeit verspreche, und weil eine Natur, in welcher diese Maxime als Gesetz bestünde, welche also die zur Beförderung des Lebens bestimmte Selbstliebe zur Ursache der Zerstörung des Lebens machte, sich selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde. Angenommen, eine Natur, in der jedes des Lebens überdrüssige Wesen sich das Leben nehme, könne in der That nicht bestehen, so liegt doch darin kein Grund, daß jenes Gesetz nicht gelten könnte, denn dasselbe gebietet nur, daß, wenn ein lebendes Wesen seines Lebens überdrüssig sei, es sich dasselbe nehme, aber nicht, daß es des Lebens überdrüssige Wesen oder daß es überhaupt eine Natur mit lebenden Wesen gebe. Nicht sich selbst würde dieses Gesetz widersprechen, sondern dem Zwecke, daß eine Natur sei. Und eben diesen Zweck müßte sich der Mensch angeeignet haben, um vom Selbstmorde durch die Erwägung, daß diese That eine der Absicht der Natur zuwiderlaufende Wirkung der Selbstliebe sein würde,

zurückgehalten werden zu können. Nach dem zweiten Beispiele würde die Maxime, das Versprechen der Zurückzahlung geborgten Geldes zu brechen, niemals als ein allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen können, indem unter der Herrschaft eines solchen Gesetzes Niemand mehr borgen würde. Hierzu ist wieder zu bemerken, daß ein auf die Weise des Borgens bezügliches Gesetz, welches allem Borgen ein Ende machte, nicht sich selbst, sondern nur dem Zwecke, daß es eine Möglichkeit des Borgens gebe, widerstreiten würde, und daß der Grund, welchen Kant für die Unsittlichkeit des betrügerischen Borgens angiebt, kein anderer ist als die Unverträglichkeit dieser Handlungsweise mit jenem Zwecke. Ueberhaupt kann eine Maxime wirklicher oder möglicher Handlungen sich nicht selbst widersprechen und auch nicht dadurch in Widerspruch mit sich gerathen, daß sie zu einem allgemeinen Gesetze erhoben wird, denn wenn in dem Begriffe eines gewissen Gesetzes ein Widerspruch liegt, so muß ein solcher auch in dem Begriffe jeder beliebigen durch dieses Gesetz geforderten Handlung liegen, eine solche Handlung also unmöglich sein. Noch deutlicher tritt die Voraussetzung von Zwecken als Normen des Handelns in dem dritten und vierten Beispiele hervor. Von den Maximen, deren Unsittlichkeit in diesen Beispielen dargethan werden soll, behauptet Kant selbst nicht, daß sie als allgemeine Gesetze sich widersprechen und die Natur, deren Gesetze sie wären, unmöglich machen würden, aber man solle unmöglich *wollen* können, daß sie allgemeine Gesetze seien. Hiermit wird die Frage, wann eine Handlung unsittlich sei, auf die andere zurückgeführt, wann man von einer Maxime nicht wollen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und diese könnte nur dahin beantwortet werden (wie sie denn auch in den Kantischen Beispielen dahin beantwortet wird), daß man solches dann nicht wollen könne, wenn die Maxime Zwecken, die man nicht aufgeben könne, widerstreite.

§ 29.

Die Voraussetzung von Zwecken als Bestimmungsgründen des Willens in Kants Ethik.

Der vorige Paragraph hat gezeigt, daß der kategorische Imperativ Kants, indem er sich heimlich auf ein unbekanntes, allge-

meines Gesetz bezieht, dem kein Wollen durch seine Maximen widerstreiten dürfe, oder auf eine Mehrheit solcher Gesetze, einen Vernunftzweck voraussetzt, welcher der letzte Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens sein müsse, da das unbekannte allgemeine Gesetz nur die Richtung des Willens auf einen gewissen Zweck verlangen kann. Aber noch in einer anderen Weise erkennt der kategorische Imperativ einen Zweck als letzte Quelle der Normen des sittlichen Handelns an. Denn da er selbst nicht meint, sich auf ein unbekanntes allgemeines Gesetz, welchem die Maximen des Wollens nicht widerstreiten sollen, zu beziehen, sondern selbst dieses Gesetz sein will, so fordert er nichts Anderes als Angemessenheit des Willens zu ihm selbst, also als Angemessenheit des Willens zu einem Gesetze, welches selbst wiederum nichts Anderes fordert, als eben diese Angemessenheit, er setzt folglich diese Angemessenheit des Willens zu ihm selbst, die sittliche Legalität des Willens als etwas, was nicht als Mittel zu einem von ihr selbst verschiedenen Zwecke (nämlich zu dem durch das legale Wollen zu Bewirkenden), sondern durch sich selbst von Werth ist, und gebietet, diesem durch sich selbst Werthvollen, diesem an sich selbst Guten, nachzustreben; mithin erkennt er eine Materie, einen Zweck als Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens an. Wenn ein Endzweck als Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens angenommen wird, der nicht selbst in der Angemessenheit des Willens zu ihm, in der Legalität in Beziehung auf das aus ihm fließende Gesetz besteht, so ist kein Grund vorhanden, der Legalität des Wollens als solcher, also auch der zufälligen, nicht selbst gewollten, einen anderen Werth beizumessen, als den eines Mittels zu dem Endzwecke (z. B., wenn zu dem Endzwecke die Glückseligkeit der Mitmenschen gerechnet wird, dem legalen Wollen, welches thatsächlich den Mitmenschen zu Gute kommt, aber von dem wollenden Subjekte nicht auf diese Wirkung berechnet war, einen anderen Werth als den sich an die Wirkung knüpfenden); wenn dagegen gelehrt wird, das Sittengesetz fordere nichts Anderes als die Form der Gesetzmäßigkeit des Willens, d. i. die Uebereinstimmung des Willens mit einem allgemeinen Gesetze, welches kein anderes ist, als wiederum das Sittengesetz selbst, so wird die Form der

Gesetzmäßigkeit, also die sittliche Legalität, für ein an und für sich Werthvolles und Gutes erklärt.

Die bloße Legalität kann in Wahrheit nicht an sich selbst von Werth sein. Und Niemand hat dies schärfer hervorgehoben, als Kant selbst. Aber diese Inkonsequenz hat ihn doch nicht vor dem Widerspruche mit sich selbst bewahrt, dennoch einen Zweck als alleinigen Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens ausdrücklich anzuerkennen. Denn er leugnete den unbedingten Werth der bloßen Legalität nur, um etwas Anderes an ihre Stelle zu setzen, nämlich die nicht zufällige, sondern gewollte und durch Wollen hervorgebrachte Legalität, d. i. die Moralität. „Das Wesentliche alles sittlichen Werthes der Handlungen, erklärt er (Kr. d. pr. V., S. 195), kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Wollens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten."

Indem Kant das vom Sittengesetze Geforderte statt in die Legalität überhaupt in die Moralität setzte, stellte er, den kategorischen Imperativ zugleich aufhebend und voraussetzend, ein zweites Sittengesetz auf. Denn dem kategorischen Imperativ genügt jedes Wollen und Handeln, dessen Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung schicklich ist, gleichviel wie das wollende Subjekt zu dieser Maxime gekommen ist. Kein Gesetz kann mehr verlangen, als daß ihm gemäß gehandelt werde; soll nicht bloß einem Gesetze gemäß gehandelt werden, sondern auch um des Gesetzes willen, so kann dies nur von einem zweiten Gesetze gefordert werden, welches ergänzend zu dem ersten hinzutritt. Und das neue Gesetz, welches Kant dem kategorischen Imperative hinzufügt, besteht in nichts Anderem, als in der Angabe einer Materie, eines Zweckes, durch den sich der Wille bestimmen lassen soll, nämlich des Zweckes der eigenen Moralität. „Warum, sagt Schleiermacher (Werke z. Philos. I, S. 49), dies nicht ebenfalls ein angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, mögen andere besser begreifen."

Man könnte freilich beweisen, daß bereits der kategorische Imperativ selbst Moralität fordere, denn er fordert Legalität, und die Legalität, welche er fordert, ist Angemessenheit des Wollens zu dem, was er fordert, also Angemessenheit des Wollens zu dem Zwecke der Legalität; er fordert mithin, daß der Wille sich seine Legalität angelegen sein lasse, darin aber besteht eben die Moralität des Willens, daß er sich seine Legalität angelegen sein läßt, daß er nicht zufällig legal ist, sondern weil er legal sein will. Allein dieser Beweis wäre sehr unkantisch. Denn erstens hebt er gegen Kants Lehre den Unterschied von Legalität und Moralität auf; ihm zufolge besitzt ja der Wille Legalität nur dann, wenn er sich seine Legalität zum Zweck macht, indem das Gesetz, in Beziehung auf welches der legale Wille legal ist, eben die Richtung des Willens auf Legalität fordert, — also nur dann, wenn er moralisch ist. Und zweitens muß man erst den Zirkel des kategorischen Imperativs erkannt haben, um aus ihm die Einerleiheit von Legalität und Moralität folgern zu können.

Die Lehre, daß es ein oberstes Gut, einen über alle Zwecke zu stellenden Zweck gebe, und daß dieses Gut, dieser Zweck die Moralität, die Tugend, die Güte des Willens sei, bildet eigentlich den Ausgangspunkt der Kantischen Ethik. Der kategorische Imperativ giebt sodann Antwort auf die Frage, worin denn diese Güte des Willens bestehe. In diesem Zusammenhange hat Kant selbst zuerst seine Auffassung vorgetragen, in dem ersten Abschnitte nämlich der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Denn derselbe beginnt mit dem berühmten Satze: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Und nachdem er diesen Satz begründet und erläutert hat, stellt er sich die Aufgabe, „den Begriff eines ohne weitere Absicht guten Willens zu entwickeln“, und das Resultat dieser Entwickelung ist die Aufstellung des kategorischen Imperatives.

Folgt man diesem Zusammenhange, so wird man erwarten, daß auf die Frage, worin die Güte des Willens bestehe, ein Zweck werde angegeben werden, ein Gut, auf welches der Wille gerichtet sein müsse, um gut zu sein. Und man wird sich sagen, dieses Gut

könne nicht wiederum die Güte des Willens selbst, die Tugend sein. Denn es ist zwar wahr, daß der Wille gut ist, sofern er sich seine eigene Güte zum Zwecke macht, der Tugend als einem unübertrefflichen Gute nachtrachtet, aber man käme nicht aus dem Zirkel der Antwort, daß der Wille gut sei, wenn er gut sein wolle, heraus, wenn man nicht noch einen anderen Zweck oder ein System von Zwecken hinzudächte, ein Gut, welches zusammen mit der Tugend das oberste Gut ausmacht. Kant glaubte jedoch die Güte des Willens, welche selbst Zweck des guten Willens ist, nicht der Richtung auf einen von der Güte des Willens verschiedenen Zweck gleichsetzen zu dürfen; der gute Wille, glaubte er voraussetzen zu müssen, sei das g a n z e oberste Gut (welches zusammen mit der Glückseligkeit das höchste Gut im Sinne des consummatum bonum ausmache). Er sah deshalb keinen anderen Ausweg aus dem Zirkel der Antwort, daß die Güte des Wollens in dem Wollen ihrer selbst bestehe, als die Annahme, daß dem erstrebten guten Willen nicht der Zweck, den er verfolge, sondern seine Form, nämlich die Form der Gesetzmäßigkeit, seine Güte verleihe. Daß dieser Gedanke nur scheinbar einen Ausweg bietet, ist oben gezeigt worden. Daß der Wille gesetzmäßig sei, heißt nichts Anderes, als daß keine seiner Maximen den allgemeinen Gesetzen, unter denen er stehe, widerstreite; mithin ist die Frage, worin die Güte des Willens bestehe, nur in die andere Gestalt gebracht worden, welches die allgemeinen Gesetze seien, denen der Wille gehorchen solle. Von diesen allgemeinen Gesetzen aber muß nach dem Mißlingen des Versuches, sie aus der bloßen Form des Gesetzes abzuleiten, behauptet werden, daß sie nichts Anderes sein können, als die Konsequenzen eines Zweckes, den sich der vernünftige Wille dadurch setze, daß er überhaupt vernünftiger sei. Es erhebt sich also wieder die Frage nach dem Zwecke oder den Zwecken, welche der in der Tugend bestehende Zweck zur Voraussetzung hat, da die Tugend in der Verfolgung eines gewissen Zweckes besteht und dieser Zweck zwar die Tugend selbst zum Bestandtheile haben, aber nicht ausschließlich die Tugend sein kann.

Es ist nun noch darauf hinzuweisen, daß Kant selbst in der Ausführung seiner Ethik nicht umhin gekonnt hat, Zwecke, in deren Betreibung die Tugend bestehe, einzuführen: die eigene Vollkommen-

heit und die fremde Glückseligkeit. Die Tugend selbst ist in dem ersten dieser beiden Zwecke einbegriffen, denn unter den Aufgaben, in welche sich die allgemeine Aufgabe der Selbstvervollkommnung gliedert, wird auch „die Kultur des Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung" aufgezählt (Tugendlehre S. 232). Aus dem kategorischen Imperative können natürlich diese Zwecke nicht abgeleitet werden, und Kant hat denn auch in der Tugendlehre eine solche Ableitung nicht versucht; eine solche könnte nur in einigen der Beispiele gefunden werden, mit welchen er in seinen früheren Schriften die Anwendung des kategorischen Imperativs erläutert, in diesen Beispielen wird aber, wie oben gezeigt wurde, immer bereits ein Zweck als Bestimmungsgrund des Willens vorausgesetzt.

Die Einführung von Zwecken des sittlichen Willens überhaupt, von Zwecken, die zugleich Pflichten seien und denen kategorische Imperative „korrespondiren", rechtfertigt Kant mit der Bemerkung, daß, wenn es keine dergleichen gäbe, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten würden, ohne Zweck aber keine Handlung sein könne (S. 292). Diese vermeintliche Rechtfertigung ist aber nichts Anderes als das Zugeständniß, daß die reine praktische Vernunft dem Willen ein wirkliches Gesetz nicht anders vorschreiben könne, als indem sie Zwecke bestimme, Zwecke allerdings, die sie nicht darum bestimmt, weil sie gut sind, sondern die umgekehrt darum gut sind, weil sie Vernunftzwecke sind. Die Tugendlehre redet hier wie auch an anderen Stellen so, als ob die Kritik der praktischen Vernunft nur von solchen Zwecken, die durch ihre Beziehung auf das Gefühl gut seien, d. i. nach Kants Lehre vom Gefühle, von sinnlichen Zwecken behauptet habe, sie könnten nicht Bestimmungsgrund des sittlichen Willens sein.

Kant giebt indessen noch einen anderen Grund an. „Da die sinnlichen Neigungen", sagt er, „zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihren Einfluß nicht anders wahren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig, a priori gegeben sein muß"

(S. 224). Die gesetzgebende Vernunft bedient sich also einer List. Wie man Kindern, um sie von schädlichen Beschäftigungen zurückzuhalten, ein gefahrloses und nutzloses Spielzeug giebt, so läßt sich die reine praktische Vernunft, die zuerst nichts von Zwecken zu wissen erklärte, nachträglich doch herbei, dem Willen, der nun einmal nicht von Zwecken lassen will, einen solchen zu überliefern, bei welchem keine Gefahr ist, daß die gesetzmäßige Form, mit welcher sie den Willen bekleidet hat, verdorben werde.

§ 30.

Kants Erklärung der Kausalität der reinen praktischen Vernunft.

Als Ausgangspunkt der Kantischen Ethik wurde hier der Satz betrachtet, daß alles Begehren durch die Vorstellung seines Objektes als eines Guten bestimmt sei und daß umgekehrt alles so bestimmte Wollen ein kausal gewordenes Begehren sei, daß mithin, da das Gut-sein, wenn seine Vorstellung dem Begehren vorhergeht und es also nicht im Begehrt-werden besteht, nur auf einer Beziehung zum Gefühle der Lust beruhen kann, alles Begehren sowie alles durch die Vorstellung seines Objektes bestimmte Wollen egoistisch sei. Es wurde gezeigt, wie aus der Verbindung dieses Satzes mit dem andern, daß die Vernunft der sittliche Gesetzgeber sei und daß das Sittengesetz ein nicht egoistisches Wollen fordere, die weiteren Kantischen Lehren folgten: erstens, daß die Vernunft das Sittengesetz nicht durch ein Begehren, einen Trieb, gebe und überhaupt kein Begehren, keinen Trieb, keine Neigung besitze, daß also das durch sie hervorgerufene Wollen kein kausal gewordenes Begehren sei, zweitens, daß das Sittengesetz nicht die Konsequenz eines Zieles oder Zweckes (einer wirklich zu machenden Materie), daß es also nur die Form eines Gesetzes sein könne. Diesen Lehren wurde sodann entgegengehalten, daß eine des Begehrens unfähige Vernunft unmöglich etwas fordern könne, und daß, wenn man auch diesen Einwand wolle fallen lassen, die Vernunft doch nicht durch die Vorstellung der bloßen Form des Gesetzes ein wirkliches Gesetz geben könne, sondern, um ein solches zu geben, einen Zweck oder ein System von Zwecken aufstellen müsse. Hieran

schloß sich endlich der Nachweis, daß Kant selbst heimlich Vernunftzwecke als Bestimmungsgründe des sittlichen Wollens eingeführt habe, nämlich noch vor Aufstellung des kategorischen Imperativs die Güte des Willens oder die Tugend (indem der kategorische Imperativ die Frage beantwortet, worin denn die zu verwirklichende Güte des Willens bestehe), und nach Aufstellung desselben die eigene Vollkommenheit überhaupt und die fremde Glückseligkeit.

Die Kritik soll nun noch einmal zu der Gegenüberstellung des egoistischen Begehrens und der Vernunft, welche, ohne etwas zu begehren, das Sittengesetz giebt, zurückkehren, um zu fragen, ob sich aus derselben der absolute Vorrang des Sittengesetzes vor allen Forderungen, welche Konsequenzen eines Begehrens sind, d. i. die absolute Verbindlichkeit desselben verstehen lasse. Es wird hierbei angenommen, was oben als unmöglich bestritten wurde: daß die Vernunft in der That, ungeachtet ihrer Unfähigkeit zum Begehren, ein Gesetz geben könne, sowie auch, daß sich aus dem bloß formalen Gesetze Zwecke ableiten lassen.

Kant selbst hat ein Problem darin gefunden, wie die gesetzgebende Vernunft den Egoismus des Begehrungsvermögens überwinden könne. Das moralische Gesetz, erklärt er, sei zwar die alleinige Triebfeder des sittlichen Willens, aber es könne Triebfeder nur dadurch sein, daß es etwas im Gemüthe wirke (Kr. d. pr. V. S. 196); durch eine Wirkung aufs Gemüth müsse die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß nehmen und so das der Folgsamkeit des Willens entgegenstehende Hinderniß hinwegräumen (S. 200). Das Problem erstreckt sich aber noch weiter. Denn selbst in den wenigstens denkbaren Fällen, in welchen die Forderungen der Sittlichkeit der Eigenliebe keinen Abbruch thun, muß die reine Vernunft doch irgend einen Anknüpfungspunkt im Begehrungsvermögen antreffen. Damit das Begehrungsvermögen (der Wille) durch die reine Vernunft in Bewegung gesetzt werden könne, genügt es nicht, daß der entgegenstehende Egoismus herabgedrückt werde, sondern es muß auch ein direkt Begünstigendes, ein der Vernunft Entgegenkommendes im Begehrungsvermögen angenommen werden.

Wie sollte das Begehrungsvermögen nun wohl anders der gesetzgebenden Vernunft entgegenkommen können als durch ein Begehren, einen Trieb, eine Neigung? Es ist, wenn man einmal Vernunft und Begehrungsvermögen einander entgegensetzt und doch die erstere als Quelle einer Norm für das letztere denkt, schlechthin unvermeidlich, mit E. v. Hartmann (s. o. § 11) einen eigenthümlichen auf die Realisirung der Vernunft gerichteten Trieb anzunehmen. Wenn man dabei aber mit Kant an der eudämonistischen Lehre von dem Verhältnisse des Begehrens zum Fühlen festhält, so folgt, daß auch das sittliche Wollen egoistisch ist. Man muß dann sagen, daß man den Geboten der Vernunft nur darum folgen könne, weil man dieses Verhalten angenehm oder weil man das entgegengesetzte unangenehm finde. Daß diese Erklärung für den Einfluß der reinen Vernunft auf den Willen nicht zugleich eine solche für den absoluten Vorrang des Sittengesetzes vor allen anderen Forderungen sein würde, daß vielmehr aus ihr folgen würde, es müsse vernünftigerweise in jedem Falle der Ueberlegung vorbehalten bleiben, ob man sich besser dabei stehe, dem Vernunfttriebe oder einem mit demselben in Streit liegenden zu folgen, braucht kaum angemerkt zu werden.

Daß sich diese allein konsequente Antwort Kant selbst aufgedrängt hat, zeigt folgender Satz aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (S. 96): „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen." Vielleicht ließen sich mit diesem Satze die Aeußerungen dieser Schrift über das Gefühl der Achtung, welches die gesetzgebende Vernunft hervorrufe, daß dasselbe sich nämlich als ein selbstgewirktes zwar spezifisch von allen durch Einfluß empfangenen und deshalb auf Neigung oder Furcht zurückführbaren Gefühlen unterscheide, aber doch mit Neigung und Furcht etwas Analogisches habe (S. 21), und über das Interesse des Willens an den sittlichen Handlungen (S. 37) in Einklang bringen. Dagegen weist die Kritik der

praktischen Vernunft die eudämonistische Vermittelung der Wirksamkeit der reinen Vernunft ausdrücklich zurück. Nach ihr ist das Gefühl der Achtung etwas von Lust und Schmerz durchaus Verschiedenes, wenn sich gleich Empfindungen dieser Art an dasselbe anheften; es „kann weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden" (S. 206). Es ist aber völlig unbegreiflich, wie die Vernunft mittelst dieses Gefühles der Achtung auch nur den geringsten Einfluß auf das Begehrungsvermögen, welches nur durch Vorstellungen der Lust und der Unlust soll geleitet werden können, auszuüben vermöge, vollends einen solchen Einfluß, daß das Begehrungsvermögen einen absoluten Vorrang des Sittengesetzes vor allen aus dem Prinzipe der Selbstliebe fließenden Imperativen anerkenne. Uebrigens ist es Kant keineswegs gelungen, die Entstehung des Gefühls der Achtung zu deduziren. Nicht dies soll geleugnet werden, daß sich mit dem lebendigen sittlichen Bewußtsein ein Gefühl der Art verknüpfe, wie Kant es unter dem Namen der Achtung beschreibt, sondern nur, daß die bloße Vorstellung der Vernunft von der Form der Gesetzmäßigkeit, oder auch der Imperativ, alle Maximen dieser Form gemäß einzurichten, eine solche Wirkung hervorzubringen im Stande sei. Wie dem indessen auch sei, so ist doch einleuchtend, daß Kant, indem er die Wirksamkeit des Sittengesetzes durch das Gefühl der Achtung vermittelt sein läßt, ein Sittengesetz mit materialem Inhalte einführt, nämlich das Gesetz, das Gefühl der Achtung vor dem formalen Gesetze unverletzt zu erhalten; er stellt das unverletzte Gefühl der Achtung als das unbedingt Werthvolle und die Vorstellung dieses unbedingt werthvollen Gegenstandes oder Zweckes als den Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens hin, und da nach seiner Voraussetzung alles durch die Vorstellung eines Zweckes bestimmte Wollen egoistisch ist, so folgt, daß auch das sittliche Wollen diesen Charakter hat. Indem die Kritik der praktischen Vernunft jene eudämonistische Vermittelung der Wirksamkeit des Sittengesetzes, an welche die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gedacht hatte, daß nämlich der begehrende Mensch, um seine Pflicht erfüllen zu können, an der Erfüllung derselben ein Wohlgefallen finden müsse, abweist, führt

sie die andere ein, daß das Bewußtsein, Achtung vor dem Gesetze gehegt zu haben, als ein Angenehmes vorgestellt werden müsse.

Kants Versuch, mit der eudämonistischen Psychologie des Begehrungs- und des Gefühlsvermögens eine nicht eudämonistische Ethik zu verbinden, muß nach allem diesem als mißlungen betrachtet werden. Man muß entweder die eudämonistische Psychologie sammt der eudämonistischen, bestimmter egoistischen und hedonistischen Ethik annehmen oder beides verwerfen. Wenn übrigens auch an sich eine eudämonistische Psychologie eine nicht-eudämonistische Ethik zuließe, so hätte sich Kant doch diese Möglichkeit durch seine Metaphysik abgeschnitten. Nach seiner Metaphysik stehen alle Willensakte und willkürlichen Handlungen des Menschen, also alle, welche irgendwie seiner eigenen oder eines anderen Menschen Wahrnehmung zugänglich sind, alle, die zu irgend einer Zeit vollzogen werden, unter dem Naturgesetze der Kausalität, „von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen" (Kr. d. r. V., S. 426). Nach dem Naturgesetze der Kausalität aber ist der Mensch schlechthin abhängig von den Antrieben der Sinnlichkeit, sind alle seine willkürlichen Handlungen nothwendige Effekte seines Begehrens nach Lust bezw. seiner Scheu vor Unlust, seines empirischen Charakters, insbesondere seines individuellen Geschmackes, und der Verhältnisse. „Wenn wir, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft (S. 431), alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten", und denselben Gedanken wiederholt die Kritik der praktischen Vernunft (S. 230). Kant ist also mit dem Egoismus darin einverstanden, daß alle willkürlichen Handlungen der Menschen aus Motiven der Selbstliebe völlig erklärbar seien. Hiermit ist nun jede nicht-eudämonistische Ethik, welche eine Ethik für den in der Zeit lebenden, von sich selbst wissenden Menschen wäre, ausgeschlossen. Das Sittengesetz der Kantischen nicht-eudämonistischen Ethik richtet sich gar nicht an den Menschen, soweit er sich in seinem Ich-Bewußtsein erfaßt, soweit er für sich selbst da ist, es

ist ein Gesetz für das dem Menschen gänzlich unbekannte übersinnliche Substrat seines Ich, für ein Wesen also, welches, zufolge der Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit der Dinge an sich, dem sich selbst wissenden Menschen absolut fremd ist, einer ganz anderen Welt angehört als er selbst. Die gesetzgebende Vernunft ist nicht die Vernunft des selbstbewußten Ich, sondern eine Kraft eines unbekannten Dinges an sich, dessen Erscheinung das selbstbewußte Ich ist, eine Kraft, die nicht in der Gegenwart ist, nicht war und nicht sein wird, und deren Thätigkeit, obwohl sie gewisse zeitliche Handlungen des Menschen sammt dem Kausalzusammenhange, dem sie angehören, zur Wirkung hat, doch ebenfalls weder der Vergangenheit, noch der Gegenwart, noch der Zukunft angehört. Freilich bringt Kant das Sittengesetz zu dem sich selbst wissenden zeitlichen Menschen in eine unmittelbare Beziehung. Der sich selbst wissende Mensch soll dasselbe als ein Faktum in sich finden, mit Achtung vor ihm erfüllt werden und durch dieses Gefühl sich vom Egoismus losreißen können, obwohl seine Handlungen doch immer dem Kausalgesetze des Egoismus unterworfen bleiben. Allein der Verkehr, in welchen Kant durch diese Lehre den Menschen mit seinem übersinnlichen Substrate setzt, ist nach seiner Metaphysik, die dem Bewußtsein jeden Zugang zu dem Dinge an sich, dessen Erscheinung es ist, abschneidet, schlechterdings unmöglich. Kants eudämonistische Psychologie und seine nicht-eudämonistische Ethik sind also, nach der Konsequenz seiner Metaphysik, gar nicht Wissenschaften von demselben Subjekt, die erstere betrifft den zeitlichen, sich selbst wissenden Menschen, die andere ein unbekanntes Ding an sich. Die denselben Menschen, für welchen die eudämonistische Psychologie gelten soll, betreffende Ethik Kants ist ebenfalls eudämonistisch.

§ 31.

Fichtes Erklärung des Sittengesetzes aus einem Triebe und Zwecke der Vernunft.

Den von der vorstehenden Kritik bezeichneten Grundmangel der Kantischen Ethik, daß sie die Vernunft dem Begehrungs-

vermögen überhaupt entgegensetzt und alle Zwecke von den Bestimmungsgründen des sittlichen Wollens ausschließt, hat Fichte zu beseitigen gesucht. Er faßte die Vernunft als ein Begehrungsvermögen, als Subjekt eines Triebes, auf die Kausalität dieses Triebes führte er das sittliche Wollen und Handeln zurück und gab damit den sittlichen Forderungen und Pflichten die Bedeutung von Konsequenzen eines Zieles oder Zweckes. „Diejenigen, heißt es in der Appellation (W. Bd. V S. 210), welche sagen: die Pflicht muß schlechthin, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck geschehen, drücken sich nicht genau aus. Abgerechnet, daß sie in ihrem Philosophiren nimmermehr werden erklären können, woher denn dem bloß formalen Sittengebote ein materialer Inhalt entstehe . . ., verkennen sie gänzlich die Denkart des endlichen Wesens. Es ist gänzlich unmöglich, daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handele. . . . . Jener durch die pflichtmäßige Gesinnung zu erreichende Zweck ist nur kein Genuß — das wollen sie sagen, und darin haben sie Recht.“ Aber mit dieser richtigen Ansicht verknüpfte sich sofort ein Irrthum, in Folge dessen ihm die Durchführung und Ausführung derselben völlig mißlang.

Dieser Irrthum liegt in einer näheren Bestimmung seines Begriffes der Vernunft. Die Vernunft nämlich galt ihm für identisch nicht erst mit einer höheren Weise der Ichheit, die einem sich selbst als Ich erfassenden Wesen auch fehlen kann, sondern mit der Ichheit überhaupt, so daß sie auch den Thieren zugeschrieben werden müßte, dieselben müßten denn für bloß materielle Wesen, also, dem Idealismus der Wissenschaftslehre zufolge, für bloße Scheinwesen erklärt werden.

Mit der Identifizirung von Vernunft und Ichheit überhaupt ist die Annahme eines außersittlichen oder, wie Fichte sagt, eines N a t u r t r i e b e s, an welchem der aus der Vernunft entspringende s i t t l i c h e T r i e b einen Widersacher fände, unvereinbar. Nur wenn die Vernunft eine höhere Weise der Ichheit ist (welche nach dem hier entwickelten Standpunkte darin bestehen würde, daß das Ich als solches sich aus der Vielheit und dem Wechsel seiner Bestimmtheiten heraushebt, vergl. § 11), können die Forderungen, welche sie stellt, mit denjenigen eines anderen Triebes in Kollision gerathen,

nämlich des Triebes, welchen das vernünftige Ich nicht erst dadurch, daß es vernünftiges, sondern schon dadurch, daß es überhaupt Ich ist, besitzt. Ist dagegen die Vernunft mit der bloßen Ichheit einerlei, so ist der ganze Trieb des Ich, zu dem sich seine vielen neben einander bestehenden Triebe sämmtlich als Zweige verhalten, der Urtrieb nach Fichtes Terminologie, auch der Vernunfttrieb. Und das sittlich Richtige als dasjenige, was zur wirklichen d. i. sich als Befriedigung bewährenden Befriedigung des Vernunfttriebes dient, ist dann mit dem Richtigen überhaupt einerlei; jede überhaupt richtige, d. i. zur Annäherung an das Ziel des Gesammttriebes dienliche Handlung hat dann sittlichen Werth, und alles, was wahrhaft Werth hat, sind wir zu erstreben verpflichtet; es lassen sich dann in dem consummatum bonum nicht zwei Theile unterscheiden, ein centraler und peripherischer, von welchen der erste als supremum bonum den anderen unendlich an Werth übertrifft, sondern das consummatum und das supremum bonum fallen zusammen.

Fichte glaubte indessen, aus dem Begriffe des Ich überhaupt die Existenz zweier einander entgegengesetzter Triebe, des Naturtriebes und des sittlichen, welchem der Urtrieb ein unbedingtes Vorrecht vor jenem gebe, deduziren zu können. Und zwar ersetzte er die Unterscheidung einer höheren und einer niedrigeren Stufe der Ichheit durch diejenige eines Positiven, Realen, im Ich und einer dem Ich anhaftenden Negation.

Das Ich ist (um an die Hauptzüge dieser Deduktion zu erinnern) nach Fichte ein sich selbst entgegengesetztes Wesen. Als ein solches ist es schon durch die Definition bestimmt, welche die beiden ersten Grundsätze der Wissenschafts-Lehre von ihm geben. Dem ersten Grundsatze zufolge ist es ein lediglich durch sich selbst Seiendes, ganz und gar in sich Gegründetes und Beschlossenes, ein Absolutes, Selbstständiges, Unendliches, dem zweiten zufolge ist es ein Bedingtes, Abhängiges, Beschränktes, Endliches, welche Natur sich in der ihm eigenen Vorstellung von einem Nicht-ich manifestirt. An diesem in seinem Wesen liegenden Zwiespalte leidet das Ich nun auch insofern, als es begehrendes Subjekt ist (Sittenl., W. Bd. IV, S. 141). Sein Urtrieb theilt sich sofort in zwei einander schlechthin

entgegengesetzte Triebe, den Naturtrieb und den reinen Trieb. Der erstere ist der Trieb des endlichen beschränkten Ich, inwiefern es endliches beschränktes ist, der Trieb desselben als Naturwesens, der andere, der dem Ich als reinem Geiste oder, was dasselbe ist, als Vernunftwesen eignet, entspringt aus seiner Absolutheit. Jener sucht in den Objekten, d. i. in dem als das Beschränkende vorgestellten Nicht-ich, Befriedigung um der Befriedigung, Genuß um des Genusses willen, der andere geht darauf aus, nicht durch Objekte bestimmt zu sein, er ist Trieb nach absoluter Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, nach Freiheit um der Freiheit willen, nicht nach irgend einem Genusse. Der Naturtrieb ist ein Trieb zum Handeln gegen die Dinge, damit sie Genuß bringen, der reine ein lediglich auf Negation gerichteter, ein Trieb des bloßen Unterlassens, der nur fordert, daß schlechterdings nichts von dem geschehe, was der Naturtrieb fordert. (Sittenlehre S. 117, 128, 144, 147.)

Der reine Trieb ist noch nicht der sittliche, denn dieser fordert Handlungen in Beziehung auf die Dinge. Wollte man, erklärt Fichte, die Sittlichkeit schon in die Herrschaft des reinen Triebes setzen, so würde man eine Metaphysik der Sitten erhalten, welche formal und leer wäre, und welche, wenn sie konsequent verführe, auf nichts als auf eine fortdauernde Selbstverleugnung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müßte, wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen (S. 147).

Der Nachweis nun des sittlichen Triebes behauptet, daß, da der Naturtrieb und der reine Trieb doch nur verschiedene Aeußerungen eines und desselbigen Triebes, des Urtriebes, seien, eine Wiedervereinigung stattfinden müsse, und daß deren Resultat der sittliche Trieb sei (S. 131). Im Bewußtsein seien von den aufgezeigten vier Trieben nur zwei, der Naturtrieb und der sittliche, anzutreffen, die beiden anderen kommen nur als Erklärungsgründe für diese in Betracht, denn was den Urtrieb anbetreffe, so spalte sich derselbe eben, in das Bewußtsein eintretend, in den Naturtrieb und den reinen, sei also selbst für das Bewußtsein nicht vorhanden, und von dem reinen Triebe gelte dasselbe, weil er auf bloße Negation gehe, von der bloßen Negation aber es kein Bewußtsein geben könne (S. 192).

Die Verschmelzung des Naturtriebes und des reinen zum sittlichen soll aber in der Weise stattfinden, daß dabei von beiden etwas in Wegfall kommt, von dem Naturtriebe seine Richtung auf Genuß, von dem anderen seine Nicht-Bestimmbarkeit durch Objekte, sein bloß negativer Charakter, während von dem ersteren in den sittlichen Trieb übergeht dieses, daß er auf bestimmte Handlungen ausgeht, von dem anderen, daß es ihm nicht um Genuß, sondern um Selbstständigkeit zu thun ist. Der sittliche Trieb hat demnach gänzliche Unabhängigkeit von der Natur in der Weise zu seinem Ziele, daß dieselbe nicht durch Zurückziehung und Versenkung in sich selbst und absolutes Nichts-thun, sondern durch bestimmtes Handeln in Beziehung auf die Natur erreicht werden soll. Sein Ziel ist m. a. W. die Vereinigung der Ichheit, inwiefern dieselbe Eingeschränktheit, Negativität ist, mit sich, inwiefern sie absolute Selbstständigkeit ist; er fordert von jedem Ich, daß es ein selbstständiges Ich sei, was es nur dadurch werden kann, daß es die Dinge zur Beförderung seiner Selbstständigkeit benutzt (S. 212).

Der Naturtrieb, welcher, obwohl er mit dem reinen Triebe sich wieder vereinigt, doch zugleich dem Resultate dieser Wiedervereinigung, dem sittlichen Triebe, gegenüber als besonderer Trieb bestehen bleibt, ist in dieser seiner gesonderten Existenz schlechthin unsittlich. Er hat ein Recht nur insoweit, als er, den Genuß als Ziel völlig aufgebend, als Bestandtheil in den sittlichen Trieb eintritt. Jede Handlung, deren Zweck nicht die Vermehrung der Selbstständigkeit ist, ist „unerlaubt und gesetzwidrig". Sittlich bloß erlaubte Handlungen giebt es gar nicht; jede nicht pflichtmäßige Handlung ist pflichtwidrig (S. 207 u. ö). — Fichte bestimmt also das Verhältniß zwischen Naturtrieb und sittlichem Triebe so, daß sich dieselbe Folgerung ergiebt, welche oben aus der Annahme, daß es gar keinen Naturtrieb gebe, gezogen wurde, nämlich die Einerleiheit des sittlich Richtigen und des überhaupt Richtigen.

Dieser Deduktion des Naturtriebes und des sittlichen Triebes ist zunächst ihr Ausgangspunkt zu bestreiten. Der Begriff des Ich als eines Absoluten, das doch nicht absolut ist, eines endlich gewordenen und in seiner Endlichkeit unendlich bleibenden Unendlichen,

einer Verbindung von ens und nihil ist ein sich widersprechender; seine beiden Inhaltsmomente lassen keine Synthese zu.

Sodann würde aus der sich selbst entgegengesetzten Natur des Ich doch nicht folgen, daß der Urtrieb sich in zwei Triebe spalte, sondern nur, daß er ein sich selbst entgegengesetzter Trieb oder ein Trieb mit sich selbst entgegengesetztem Ziele sei, wie denn Fichte selbst, obwohl seine Deduktion völlig in der entgegengesetzten Ansicht verläuft, sich doch zu der Erklärung gedrängt sieht, der Naturtrieb und der reine Trieb seien gar nicht zwei verschiedene Triebe, sondern ein und eben derselbe Urtrieb, der nur von zwei verschiedenen Seiten angesehen werde (S. 130). Uebrigens widerspricht der Begriff des Naturtriebes als eines lediglich auf Genuß gerichteten Fichtes eigener Bestimmung über das Verhältniß von Trieb und Lust, deren früher (§ 21) erwähnt wurde. Denn nach dieser ist die Lust „das unmittelbare Gefühl der Harmonie eines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb geforderten", und ausdrücklich setzt er auch die speziell dem Naturtriebe korrespondirende Lust, die unfreiwillige (S. 146) Lust, welche Genuß heiße, zu diesem in dasselbe Verhältniß, sowie er auch die Befriedigung des aus der Vernunft entspringenden reinen Triebes unter den Begriff der Lust faßt (S. 144 ff.). Der Naturtrieb kann also ebensowenig wie der reine bloß auf Lust gerichtet sein. Auf Lust kann er nur insofern gerichtet sein, als er seine eigene Befriedigung zum Ziele hat, aber es ist unmöglich, daß ein Trieb nur seine eigene Befriedigung zum Ziele habe, also seine Befriedigung finde wiederum in seiner Befriedigung (vergl. § 22). Der Naturtrieb muß jenen Zustand, von welchem Fichte sagt, daß das Gefühl seiner Harmonie mit dem vom Triebe geforderten Lust sei, zum Endziel haben, damit er auch auf seine Befriedigung in diesem Endziele gerichtet sein kann.

Die Wiedervereinigung ferner des Naturtriebes und des reinen Triebes könnte nichts anderes sein als der Verzicht dieser beiden auf ihre gesonderte Existenz und damit die Wiederherstellung des Urtriebes und überhaupt des ursprünglichen Zustandes. Soll daher der sittliche Trieb das Resultat dieser Wiedervereinigung sein, so ist er mit dem Urtriebe identisch. Von diesem ganzen Prozesse aber der Scheidung und Wiedervereinigung wäre zu sagen, daß er gar

nichts Reelles sei, sondern nur ein Vorgang im Denken des Philosophen, nämlich die Unterscheidung zweier Seiten im Urtriebe und die Erinnerung, daß eben nur zwei in Wirklichkeit völlig untrennbare Seiten eines und desselbigen unterschieden seien. In Wahrheit ist der Vorgang, durch welchen Fichte den sittlichen Trieb entstehen läßt, gar keine Wiedervereinigung der geschiedenen Triebe. Derselbe besteht vielmehr darin, daß der reine Trieb den Weg, auf welchem er bisher zu seinem Ziele, der absoluten Unabhängigkeit, zu gelangen suchte, nämlich den Weg der unthätigen Versenkung des Ich in sich selbst, als einen verfehlten verläßt und es mit dem anderen versucht, auf welchem sich der Naturtrieb mit thatsächlichem Erfolge bewegt, dem Wege bestimmten Handelns. Der sittliche Trieb ist, wie ihn Fichte beschreibt, in Wahrheit nichts anderes als der reine. Was als unterscheidendes Moment angeführt wird, betrifft gar nicht das Ziel — dieses ist bei beiden die absolute Unabhängigkeit — also auch nicht den Trieb selbst, sondern nur das Mittel, welches die Intelligenz vorschlägt. Das Weltkind Naturtrieb belehrt den Mystiker Reinen Trieb darüber, daß man nicht die Hände in den Schooß legen dürfe, wenn man etwas erreichen wolle, und der so belehrte reine Trieb ist der sittliche. Vom Naturtriebe selbst ist in diesem nichts zu entdecken, denn es bliebe von demselben nichts übrig, wenn ihm sein Ziel, der Genuß, genommen würde. Dagegen besteht der Naturtrieb voll und ganz als Widersacher des sittlichen weiter, was nicht möglich wäre, wenn dieser das Resultat der Wiedervereinigung desselben mit dem anderen Triebe wäre.

§ 32.

Fichtes Lehre vom Inhalte des Vernunftzweckes.

Fichtes Deduktion des Gegensatzes von Naturtrieb und sittlichem Triebe, dessen die Sittenlehre bedarf, muß demnach als gänzlich mißlungen erachtet werden. Angenommen aber, dieselbe sei richtig, so würde man folgern müssen, daß der so deduzirte sittliche Trieb nicht minder ein Trieb nach Unmöglichem sei, als es der reine nach Fichtes eigener Erklärung ist. Die aus der bloßen Verhinderung aller Kausalität des Naturtriebes hervorgehende Selbstständigkeit, auf

welche der reine Trieb gerichtet ist, ist etwas Unmögliches, weil, wenn jene Verhinderung gelänge, das Ich darum doch nicht aufhören würde, endlich, beschränkt, abhängig zu sein; durch bloßes Unterlassen dessen, wozu seine Natur es treibt, kann das endliche Ich nicht Gott werden. Und ebensowenig ist es einzusehen, wie auch die erfolgreichste Einwirkung auf die Sinnenwelt dem Ich zur Beseitigung der ihm anhaftenden Negation verhelfen könne. Es bliebe doch immer dabei, daß das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzte und daß ihm in diesem ihm unvermeidlichen Verhalten seine Eingeschränktheit und Abhängigkeit zur Erscheinung käme. Ebensowenig wie durch Nichtsthun kann der Mensch durch umgestaltende Arbeit an der Sinnenwelt Gott werden.

Bekanntlich erklärt Fichte es selbst für unmöglich, das Ziel der absoluten Selbstständigkeit auf dem Wege bestimmten Handelns zu erreichen. Daß es dem Ich überhaupt möglich sei, die Schranken seiner Endlichkeit zu durchbrechen, sei der Irrthum der Mystiker. „Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich" (S. 151). Aber es soll eine Annäherung an dieses Ziel ins Unendliche möglich sein; könne der Mensch die ihn einengenden Schranken nicht durchbrechen, so könne er sie doch immer weiter hinausrücken; er könne, wenn auch nicht absolut unabhängig von der Natur, doch immer unabhängiger werden. Und darin soll das richtige Wollen bestehen, daß man sich in jedem Augenblicke von allen möglichen Handlungen für diejenige entscheidet, „welche in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte" (S. 149). Diese Reihe sei die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens (S. 150).

Man könnte gegen diese Wendung einen Einwurf erneuern, den Fichte vergeblich abzuwehren versucht hat (S. 150), den Einwurf, Annäherung an das unendliche Ferne sei ein sich widersprechender Begriff; es möge z. B. eine Kugel noch so lange und mit noch so großer Geschwindigkeit wachsen, so komme sie dadurch

doch dem unendlichen Raume nicht näher. Aber wenn man auch Fichte gestattet, die Annäherung an die absolute Selbstständigkeit durch bloße Vermehrung der Selbstständigkeit zu ersetzen, so ist doch die Möglichkeit auch dieser völlig unverständlich. Diejenige Selbstständigkeit und diejenige Abhängigkeit, welche Fichte im Begriffe des Ich findet, lassen gar keine Gradunterschiede zu. Die erstere besteht darin, daß das Ich sich selbst setzt, die andere darin, daß es sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen nicht umhin kann, und es ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie das Ich in irgend einem Zeitpunkte mehr sich selbst und weniger das Nicht-Ich als in einem früheren setzen könne.

Wenn Fichte die sittliche Aufgabe in die Steigerung der Selbstständigkeit durch Handeln in Beziehung auf die Natur setzt, so denkt er unter Selbstständigkeit etwas Anderes als bei der Konstruktion der Faktoren des sittlichen Lebens. Dort bedeutete ihm Selbstständigkeit so viel wie Vernunft-sein, und absolute Selbstständigkeit so viel wie bloß Vernunft-sein, während ihm Vernunft das Positive im Ich, das Ich, inwiefern es sich selbst setzt, hieß. Nunmehr besteht ihm die Selbstständigkeit darin, daß die Natur der Vernunft gemäß sei, also den Forderungen oder Wünschen entspreche, welche die Vernunft an sie stellt. Und mit dieser Veränderung des Begriffes der Selbstständigkeit ist eine solche desjenigen der Vernunft verbunden. Denn die Vernunft in der Bedeutung des Ich, inwiefern dasselbe sich selbst setzt, fordert nichts von der Natur, sie wünscht nur das Nicht-sein derselben, sie stellt keinen in der Natur oder Sinnenwelt zu realisirenden Zweck auf, sondern sehnt sich nur, dieselbe zu verlassen, um als reine Vernunft zu leben. Nur dann, wenn unter Vernunft eine höhere Weise des Ich-seins verstanden wird, kann sich an ihren Begriff der Gedanke von Forderungen knüpfen, welche sie an die Natur stellt, und zwar von anderen Forderungen, als das Ich sie schon durch seine niedrigere Weise des Ich-Seins stellt. Als eine höhere Weise der Ichheit denkt denn auch Fichte die Vernunft, wenn er sie die Aufgabe stellen läßt, die Sinnenwelt in gewisser Weise zu gestalten, und wenn er die Selbstständigkeit des vernünftigen Ich darin setzt, daß dasselbe in

einer solchen Sinnenwelt lebe, welche ihm nicht mehr entgegengesetzt ist, sondern mit ihm harmonirt.

Folgt man aber Fichte in diese veränderte Auffassung, so sieht man sich wieder an den Anfang der Ethik zurückversetzt. Man weiß nunmehr, daß die Vernunft einen Trieb nach Selbstständigkeit hat, d. h. ein Bedürfniß und ein Verlangen, in einer anders gestalteten Sinnenwelt zu leben, indem diejenige, in welche sie sich hineingesetzt findet, ihr nicht adäquat ist und sie darum einengt, daß sie daher die Aufgabe stellt, der Sinnenwelt die ihr adäquate Gestalt zu geben, und daß diese Aufgabe die sittliche ist. Hiermit aber ist die Frage nach der sittlichen Aufgabe nicht gelöst, sondern nur in eine andere Form gebracht. Denn es kommt nunmehr darauf an, welche Gestalt der Sinnenwelt denn der Vernunft adäquat sei, welchen Inhalt denn das Bedürfen und Wünschen der Vernunft gegenüber der Natur habe. Die Antwort, die Natur solle die Vernunft nicht beschränken, sie solle so beschaffen sein, daß die Vernunft ohne Beeinträchtigung ihrer Selbstständigkeit in derselben leben könne, würde sich offenbar im Kreise bewegen, indem eben danach die Frage ist, worin diese Beschaffenheit der Natur bestehe. Auf diese Frage nun bleibt die Sittenlehre Fichtes die Antwort schuldig. Sie glaubt, an dem Begriffe der Selbstständigkeit ein genügendes Prinzip zu besitzen, aber aus diesem Prinzipe läßt sich ebensowenig auch nur eine einzige Pflicht ableiten, wie aus dem Satze, die von der Vernunft gestellte Aufgabe sei die von der Vernunft gestellte.

Indem Fichte es unternimmt, das System der Pflichten aus dem Prinzipe der Selbstständigkeit zu deduziren, setzt er eine Antwort auf die Frage, worin die ersehnte Sebstständigkeit bestehe, voraus, er identifizirt nämlich die Selbstständigkeit mit der Moralität. Aus dieser Voraussetzung folgert er zunächst, daß die Erhaltung und Bildung des Leibes Pflicht sei, denn „Selbstständigkeit, Moralität" solle der einzige mit Bewußtsein gesetzte Zweck des Handelns sein, der Leib aber sei ein unentbehrliches Werkzeug des moralischen Handelns (S. 216). Wie der Leib, zeigt er dann weiter, sei auch die Intelligenz eine Bedingung für die Möglichkeit des sittlichen

Handelns, und da „Selbstständigkeit (Moralität)“ unser höchster Zweck sei, müsse Erkenntniß der Pflicht der Endzweck aller Erkenntniß sein, es sei daher Pflicht, zu lernen, zu denken, zu forschen, soweit es möglich sei, nicht aus bloßer Wißbegierde, sondern um zu erkennen, was Pflicht sei (S. 217 f.). Und so deduzirt er alle weiteren Pflichten als Konsequenzen des in der Moralität bestehenden Endzweckes.

Aus dem zweiten Begriffe der Selbstständigkeit, nach welchem das Ich sich dieser Daseinsweise dann erfreut, wenn die Sinnenwelt, in der es lebt, den Anforderungen der Vernunft entspricht, läßt sich die Identifizirung seines Gegenstandes mit der Moralität ebensowenig beweisen wie aus dem ersten, nach welchem die Selbstständigkeit einerlei mit dem Sich-selbst-setzen ist. Vielmehr folgt aus demselben das Gegentheil. Denn die Moralität ist weder eine Beschaffenheit, welche zur Sinnenwelt gehört, noch eine Daseinsweise, welche dem Ich dadurch zu Theil werden könnte, daß die Sinnenwelt sich den Anforderungen der Vernunft fügte. Man kann nur schließen, daß die Moralität ein nothwendiges Mittel zu dem Zwecke der Selbstständigkeit, der Uebereinstimmung der Sinnenwelt mit den Interessen der Vernunft, sei, denn die Moralität ist die Angemessenheit des Willens zu dem sittlichen Endzwecke, also der Selbstständigkeit, und was auch immer auf die Frage, worin die Selbstständigkeit oder die sie gewährende Beschaffenheit der Sinnenwelt bestehe, zu antworten sein mag, so ist doch jedenfalls die Angemessenheit des Willens zu diesem Zweck ein nothwendiges Mittel für denselben.

Kaum braucht noch ein Wort zur Kritik des Endresultates der Reihe von Deduktionen, auf welche Fichte die Pflichtenlehre gründete, hinzugefügt zu werden. Alle Pflichten sollen die Konsequenzen eines von der Vernunft gesetzten Endzweckes sein, und dieser Endzweck soll bestehen in der Moralität. Moralität heißt aber die dem Vernunftzwecke angemessene Beschaffenheit und Thätigkeit des Willens. Der Endzweck wird also bestimmt als die ihm angemessene Beschaffenheit und Thätigkeit des Willens. So bewegt sich Fichte in dem alten Zirkel, den schon Plato den Cynikern aufdeckte. Ohne Zweifel gehört die Moralität zu dem sittlichen Endzwecke, aber sie kann nicht das Ganze

desselben ausmachen, denn sie hat einen anderen Theil zur Voraussetzung, indem sie in der einem solchen, nicht ihr selbst, angemessenen Weise des Willens besteht. Der gute Wille ist gewiß nicht bloß als Mittel sondern an sich selbst gut, aber er kann nicht das alleinige an sich Gute sein, wenn man mit Fichte gegen Kant darin übereinstimmt, daß die Güte des Willens in seiner Richtung auf das höchste Gut bestehe (vergl. o. § 29).

Fünfter Abschnitt.

Die sittlichen Güter und Pflichten.

§ 33.

Die Aufgabe der systematischen Sittenlehre.

Die Erörterung des Begriffes des Richtigen überhaupt führte (§ 5) zu dem Resultate, daß die (unbedingte) Richtigkeit eines Wollens bestehe in der Uebereinstimmung mit dem individuellen reinen Begehrungsinhalte des wollenden Subjektes, d. i. mit demjenigen, was das wollende Subjekt schon dadurch begehre, daß es überhaupt das ihm individuell eigenthümliche Begehren oder, mit Fichte zu reden, den ihm eigenthümlichen Urtrieb besitze, also mit dem vollständigen eigenthümlichen Endziele des Begehrens dieses Subjektes, oder mit demjenigen, was für gerade dieses Subjekt das höchste Gut (bonum consummatum) sei. Oder auch, die Richtigkeit eines Wollens bestehe in der Uebereinstimmung mit dem generellen reinen Begehrungsinhalte des wollenden Subjektes, d. i. mit demjenigen, was das Subjekt schon dadurch begehre, daß es überhaupt das den Wesen seiner Gattung eigenthümliche Begehren besitze, mit demjenigen also, was den Endzielen des Begehrens aller zu dieser Gattung gehörenden Individuen gemeinsam sei, oder was das höchste Gut für die dieser Gattung angehörigen Wesen als solche ausmache; denn ein Wollen, welches mit dem generellen reinen Begehrungsinhalte des Subjektes übereinstimme, stimme nothwendig auch mit dem individuellen überein. Oder endlich auch, zur Richtigkeit eines Wollens reiche hin seine Uebereinstimmung mit dem universellen reinen Begehrungsinhalte, wenn

unter diesem verstanden werde das, was das wollende Subjekt schon dadurch begehre, daß es überhaupt begehre, also das allen begehrenden Wesen gemeinsame Endziel des Begehrens, das höchste Gut, soweit es für alle begehrenden Wesen dasselbe sei; denn die Uebereinstimmung mit dem universellen reinen Begehrungsinhalte sei bedingt durch diejenige mit dem generellen und dem individuellen.

Aus diesem Ergebnisse entspringt zunächst die Aufgabe, anzugeben, welches der universelle reine Begehrungsinhalt, das vollständige, allen begehrenden Wesen, weil sie überhaupt begehrende Wesen sind, gemeinsame Endziel des Begehrens, das höchste Gut für Alle, sei. Eine völlig befriedigende Lösung derselben kann nur auf dem von Fichte betretenen Wege der Deduktion aus dem Begriffe des Ich gefunden werden. Jedes begehrende Wesen, selbst das niedrigste Thier, ist ein Ich. Vorausgesetzt nun erstens, daß diese Ichs nicht zufällig begehrende Wesen sind, sondern daß das Begehren nothwendig zur Ichheit gehöre, und zweitens, daß wir einen Begriff des Ich besitzen, welcher seinen Gegenstand nicht mittelst irgend welcher zu demselben gehörigen Accidentien erfaßt, sondern dasjenige, dem die Accidentien inhäriren, das Was oder die Substanz des Ich, zum konstituirenden Inhalte hat, so muß sich durch Entwickelung dieses Begriffes die Nothwendigkeit, daß jedes Ich ein begehrendes Wesen ist, erkennen, und das allen Ichs gemeinsame Endziel des Begehrens finden lassen. Diese Voraussetzungen können hier freilich nicht begründet werden. Auch müssen die Schwierigkeiten unerörtert bleiben, die sich an die Idee der Entwickelung eines Begriffes, welche nicht bloße Analyse, sondern auch Ergänzung desselben ist, heften. (Des Verfassers „Sein und Erkennen" und „Grundprobleme der Logik" haben die Möglichkeit einer solchen Entwickelung des Begriffes des Ich darzuthun gesucht.)

An diese Aufgabe schließt sich die (nach den vorigen Paragraphen von Fichte mit ihr konfundirte) analoge den generellen reinen Begehrungsinhalt der vernunftbegabten Wesen betreffende. Nun hat die Erörterung des Begriffes des sittlich Richtigen gezeigt, daß der generelle reine Begehrungsinhalt der vernunftbegabten Wesen zwei Bestandtheile enthalten muß, deren einer dasjenige umfaßt,

was diese Wesen vermöge der höheren Stufe der Ichheit, welche als Vernunft bezeichnet wird, begehren, und deren anderer schon aus dem Untervernünftigen in ihnen, und zwar aus diesem allein, entspringt. Der erste Theil ist das Endziel des sittlichen Willens, das oberste Gut (supremum bonum) im höchsten (consummatum), dasjenige, womit übereinstimmend das Wollen sittlich richtig ist, während das mit ihm zwar nicht übereinstimmende, aber ihm auch nicht widerstreitende Wollen sittlich erlaubt ist. Durch die Lösung der Aufgabe, den generellen reinen Begehrungsinhalt der vernunftbegabten Wesen zu finden, wird demnach auch die Frage nach dem sittlichen Endzwecke, zu dem sich alle Pflichten als Konsequenzen verhalten, oder dem sittlichen Gute ihre Beantwortung finden müssen. Die Methode der Lösung muß wiederum die der Begriffsentwickelung sein, nämlich der Entwickelung des Begriffes des vernünftigen Ichs, und zwar auf der Grundlage der Entwickelung des Begriffs des Ich überhaupt, welche von der ersten Aufgabe gefordert wurde (vergl. § 14).

Drittens könnte man sich auch den individuellen reinen Begehrungsinhalt eines Subjektes, etwa den eigenen, zu bestimmen zur Aufgabe machen. Doch würde die Methode der Begriffsentwickelung hier nicht anwendbar sein.

Die gegenwärtige Arbeit hat nur eine Einleitung zu jenem Unternehmen der ethischen Erkenntniß aus den Begriffen des Ich überhaupt und des vernunftbegabten Ich liefern wollen. Zur vollständigen Ausführung dieser Absicht gehört jedoch noch die Ergänzung der historisch-kritischen Erörterungen der letzten Abschnitte durch eine direkt auf die Sache gehende Betrachtung über den sittlichen Endzweck, den Inhalt der sittlichen Aufgabe. Es ist, bestimmter, noch eine Betrachtung erforderlich, welche den erreichten Standpunkt zu den Aussagen der inneren Erfahrung über den Inhalt der sittlichen Forderungen in Beziehung setzt.

Zuvor wird jedoch eine Bemerkung nicht überflüssig sein, welche auch für die systematische Sittenlehre von Bedeutung ist. Man darf weder an eine Betrachtung, wie sie hier beabsichtigt wird, die Anforderung stellen, daß sie die mannigfachen sittlichen Gebote, welche das Gewissen bezeugt, auf ein solches einheitliches Gebot

zurückführe, darin so zu sagen diese Mannigfaltigkeit verschwunden wäre, dessen Inhalt also anders als durch Aufzählung von Elementen und Darstellung der dieselben verknüpfenden Beziehungen angegeben werden könnte, noch darf von der systematischen Sittenlehre erwartet werden, daß sie den Inhalt des Sittengesetzes zuerst ohne Unterscheidung eines Mannigfachen in ihm angebe und dann erst zu einer solchen fortgehe.

Allerdings müssen die sittlichen Gebote (sowie die sittlichen Güter und Zwecke) ein einheitliches Ganzes bilden. Aber es ist nicht nöthig, daß sie sämmtlich die Konsequenzen eines einzigen allgemeinen Gebotes seien, welche sich aus dessen Anwendung auf besondere Lebenslagen ergeben (z. B. des Gebotes, man solle unter allen Umständen sein Thun und Lassen dem Zwecke der eigenen Glückseligkeit oder der eigenen Vollkommenheit oder der Uebereinstimmung mit der Natur oder der größtmöglichen Wirkungsfähigkeit oder der Freiheit und Selbstständigkeit gemäß einrichten). Es ist auch möglich, daß es eine Vielheit solcher sittlichen Gebote giebt, welche nicht mehr aus einem höheren Gebote abgeleitet werden können, sondern aus einer Einheit, die selbst kein Gebot mehr ist, entspringen, und welche mithin nur durch eine Formel zusammengefaßt werden können, die zwar alles sittlich Gebotene objektiv bestimmt, aber nichts von dem, was sie bestimmt, auch bereits angiebt, daß also, wenn die Sittenlehre von einer solchen Formel, einem solchen noch keinen Inhalt des sittlich Gebotenen angebenden Prinzipe ausgeht, schon die erste Inhaltsangabe in eine Mannigfaltigkeit hineinführen muß. In der That hängen alle sittlichen Gebote in einer Einheit zusammen, die selbst kein Gebot ist, nämlich in der Einheit des vernünftigen Ich, von welchem und für welches sie zufolge seiner vernünftigen Ichheit gegeben werden, und in der That sind sie sämmtlich durch eine Formel bestimmt, welche noch keines von ihnen angiebt, nämlich die Formel, daß man in jeder Lebenslage das, was das vernünftige Ich durch seine Vernünftigkeit begehrt, unbedingt demjenigen überordnen solle, was dasselbe bloß durch das Untervernünftige in ihm begehre, denn dieselbe beantwortet nicht die Frage, was das Sittengesetz fordere, sondern führt sie nur auf die andere zurück, was das vernünftige Ich durch seine Ver-

nunft begehre. Es ist also zwar möglich, daß die Entwickelung des Begriffes des vernünftigen Ich nur auf ein einziges sittliches Gebot, einen einzigen Zweck, ein einziges Gut führe, und daß eine Vielheit von Geboten, Zwecken, Gütern sich erst aus der Berücksichtigung der Bedingungen und Verhältnisse ergebe, in welche sich das vernünftige Ich hineingestellt findet, daß also die reine Sittenlehre nur ein einziges Prinzip aufzustellen und erst die angewandte aus demselben eine Mehrheit abzuleiten habe, aber aus der Einheit des Sittengesetzes, des Vernunftzweckes, des sittlichen Gutes folgt nicht, daß dem so sein müsse, diese Einheit gestattet auch die Annahme, daß schon jene bloße Begriffsentwickelung eine Mehrheit ethischer Prinzipien zu unterscheiden habe, und zwar ohne zwischen diese Mehrheit und die Einheit des vernünftigen Ich eine zweite Einheit zu stellen. Es darf nicht eingewendet werden, daß bei einer Vielheit von Prinzipien eine Kollision der sich aus ihnen ergebenden Forderungen unvermeidlich sei, daß man z. B., wenn mit Kant die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als Prinzipien angenommen werden, nicht beiden Zwecken seine ganze Kraft widmen könne, sondern nothwendig die Zeit und Arbeit, die man auf die Verwirklichung des einen verwende, wenigstens zum Theil derjenigen des anderen entziehe. Denn bei solchen Kollisionen, die freilich nicht ausbleiben können, hat stets die Erwägung den Ausschlag zu geben, durch Erfüllung welcher Forderung das Ganze der sittlichen Zwecke am meisten werde gefördert werden. Nur was dieser Erwägung entspricht, fordert die Vernunft wirklich, und dieses ist Pflicht, so daß ein Widerstreit der praktischen Vernunft mit sich selbst, eine Kollision wirklicher Pflichten unmöglich ist.

§ 34.

Die Tugend als Bestandtheil des höchsten Gutes.

Von nichts ist gewisser, daß es zum höchsten (obersten) Gute, zum Endzwecke der Vernunft gehört, als von der Moralität des Wollens und derjenigen Beschaffenheit des Willens, durch welche derselbe moralisches Wollen erzeugt, der Tugend. Und zwar nimmt innerhalb des höchsten Gutes die Moralität eine so hervorragende

Stellung ein, daß jede Beförderung eines anderen Bestandtheiles desselben auf ihre Kosten ein Verlust hinsichtlich des Ganzen ist. Doch muß hinzugefügt werden, daß der Werth, den ein moralisches Wollen an sich (abgesehen von seinem Erfolge) hat, nur in einem Negativen, dem Nicht-Eintreten des in dem unmoralischen Wollen bestehenden Uebels, beruht, so daß es vielleicht richtiger wäre, den Ausdruck, die Moralität und die Tugend seien ein Bestandtheil des höchsten Gutes, durch den anderen zu ersetzen, die Unmoralität und die Schlechtigkeit seien ein Bestandtheil des höchsten Uebels.

Unter Moralität eines Wollens wird hier verstanden das Bestimmt-sein (Motivirt-sein) desselben durch die Vorstellung von ihm als einem Erfordernisse zur Verwirklichung des höchsten Gutes (nämlich zu demjenigen, was außer der Moralität selbst zum höchsten Gute gehört), oder, was dasselbe heißt, der Ursprung desselben aus dem sittlichen Triebe. Ein moralisches Wollen kann hiernach in Beziehung auf den Zweck, den es verfolgt, unrichtig sein, denn die Vorstellung, daß es zur Verwirklichung des höchsten Gutes erforderlich sei, kann eine irrige sein. Angenommen z. B., ein zweiter Bestandtheil des höchsten Gutes neben der Moralität sei die Glückseligkeit der Mitmenschen, so ist eine Handlung, welche aus der Absicht, die Glückseligkeit der Mitmenschen zu vermehren, entspringt, aber in Wirklichkeit den entgegengesetzten Erfolg hat, sowie das sie verursachende Wollen moralisch und doch unrichtig. Ein in diesem Sinne unrichtiges moralisches Wollen verliert durch diese Unrichtigkeit den ihm an sich durch seine Moralität zukommenden Werth nicht, welcher nach dem eben Bemerkten darin besteht, daß der Unwerth oder das Uebel eines unmoralischen d. i. eines der eigenen Ansicht von dem, was zur Verwirklichung des höchsten Gutes erforderlich ist, widerstreitenden Wollens ferngehalten wird. Und dieses vermiedene Uebel überwiegt das in Folge des Irrthums über die zu erwartenden Wirkungen des betreffenden Wollens wirklich eingetretene. Demnach ist ein moralisches, jedoch unrichtiges, nämlich Uebles bewirkendes Wollen zwar unter allen Umständen selbst ein Uebel, jedoch insofern ein Gut, als dadurch, bei dem einmal bestehenden Irrthume über die Folgen, das größere Uebel unmoralischen Wollens abgewendet wird. Man darf jedem derartigen Wollen gegenüber be-

haupten, daß es besser wäre, wenn der Irrthum, der es verursachte, wäre vermieden worden und es mithin selbst unterblieben wäre. Wenn z. B. ein nach bestem Ermessen handelnder aber kurzsichtiger Menschenfreund seinen bedrängten Nächsten, statt ihn zu retten, in tieferes Unglück stürzt, so war es zwar, da er einmal von der Pflichtmäßigkeit seiner Handlung überzeugt war, besser, daß er dieselbe ausführte, als wenn er sie aus Scheu vor den erforderlichen Opfern unterlassen hätte, denn das Gewissen sagt, daß von allen Uebeln das Handeln gegen die Ueberzeugung von dem, was die Pflicht gebietet, das größte ist, aber sicherlich wäre es wünschenswerther gewesen, wenn der Irrthum sammt der durch ihn veranlaßten Vermehrung der moralischen Handlungen in der Welt nicht eingetreten wäre. Wie ein moralisches Wollen nicht nothwendig richtig ist, so ist auch umgekehrt ein sittlich richtiges, legales, nicht nothwendig moralisch, denn die sittliche Richtigkeit kann eine zufällige sein, ein Wollen kann zur Verwirklichung des höchsten Gutes dienen, wenn dieser Erfolg auch nicht beabsichtigt wurde. Bloße Legalität würde z. B. ein eigennütziges Wollen und Handeln haben, durch welches die Glückseligkeit der Mitmenschen vermehrt würde. Doch kann kein Wollen sittlich richtig sein, welches nicht bloß nicht moralisch, sondern unmoralisch ist, indem es von der Erwartung einer den sittlichen Zweck beeinträchtigenden Wirkung begleitet wird, denn wenn auch die Wirkung gegen diese Erwartung ein Element des höchsten Gutes, etwa die Glückseligkeit der Mitmenschen, befördern sollte, so würde doch diese Förderung durch die Schädigung übertroffen werden, welche das Ganze des höchsten Gutes durch die Unmoralität des Wollens erlitte.

Jeder Bestandtheil des höchsten Gutes ist das Ziel eines Triebes. Wenn daher die Moralität ein solcher Bestandtheil ist, so ist in dem sittlichen Triebe ein Trieb nach Moralität enthalten, oder, wie vielleicht genauer zu sagen ist, ein Trieb nach Vermeidung der Unmoralität, ein Trieb *gegen* das Böse. Der Begriff der Vernunft als des Subjektes dieses Triebes ist identisch mit demjenigen des *Gewissens*.

Nicht bloß die eigene Moralität gehört für einen Jeden zum höchsten Gute, sondern die Aller. Eines Jeden Vernunft begehrt,

daß, nach Kants Ausdrucke, die Menschheit ein sittliches Ganzes werde. Freilich meinte Kant, es sei ein Widerspruch, sich eines Anderen moralische Vollkommenheit zum Zwecke zu machen und sich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten, denn es widerspreche sich, zu fordern, daß man für einen Anderen etwas thun solle, was nur er selbst thun könne (IX. S. 231). Nur in der Weise könne man die Bestimmung eines Anderen zur moralischen Vollkommenheit berücksichtigen, daß man nichts thue, was ihm Verleitung zum Bösen sein könnte (S. 240). So würde es sein, wenn nicht das sittliche Wollen aus Trieben hervorginge. Triebe aber können durch Einwirkung anderer Menschen gepflegt, belebt, gestärkt werden. Hätte Kant Recht, so müßte die Möglichkeit der Erziehung, der Werth von Ermahnungen und gutem Beispiel, der Einfluß des Umganges mit edlen Menschen u. s. w. in Abrede gestellt werden. Man darf nur über die Pflicht, nach Kräften seine Mitmenschen in der Moralität zu fördern, die andere nicht vergessen, daß man Förderung der eigenen Moralität durch seine Mitmenschen suche. Uebrigens würde die Moralität Aller darum nicht weniger zum höchsten Gute für jeden Einzelnen gehören, wenn man sich auch nur die eigene zum Zwecke machen könnte. Ein Gut hört darum nicht auf, ein Gut zu sein und begehrt zu werden, wenn man nur durch die Arbeit Anderer in seinen Besitz zu gelangen hoffen kann.

Die Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gute, daß zu demselben die Moralität und die Tugend, die Güte des Wollens und des Willens gehöre, giebt für sich allein noch keinen Bestandtheil des Gesuchten wirklich an. Denn die Tugend ist die Tüchtigkeit des Willens zur Verwirklichung des höchsten Gutes, und wenn man erst erfahren will, was das höchste Gut sei, so weiß man auch noch nicht, worin die Tüchtigkeit zur Verwirklichung desselben besteht. Es würde auch nichts helfen, mit den Alten die Tugend als Einsicht zu bestimmen, indem dadurch nur der Zirkel erweitert werden würde, denn, wie Plato bemerkt (Rep. VI, 595), kann unter Einsicht dabei nur die Einsicht in das Gute verstanden werden, so daß mittelst des Begriffes der Tugend das Gute der Einsicht in das Gute würde gleichgesetzt werden. Ebensowenig giebt die

Erklärung, daß die Tugend in der Beherrschung der natürlichen Triebe durch den Vernunftwillen bestehe, eine wirkliche Auskunft, so lange man nicht weiß, welches das Ziel ist, in dessen Verfolgung der Vernunftwille nicht durch die natürlichen Triebe gehemmt werden soll. Kurz, alle Definitionen der Tugend, die nicht den Begriff eines von der Tugend verschiedenen Endzweckes, dem nachzustreben tugendhaft sei, zu Hülfe nehmen, gewähren keinen Ausweg aus dem Zirkel der Antwort, daß zum höchsten Gute die Tüchtigkeit in seiner Verwirklichung gehöre. Sobald dagegen diesem Satze noch die Angabe eines zweiten Bestandtheils des höchsten Gutes hinzugefügt wird, gewinnt er die vermißte Bedeutung; er sagt dann, daß ein Bestandtheil des höchsten Gutes in der Tüchtigkeit, einen bekannten zweiten Bestandtheil zu verwirklichen, bestehe. Deshalb kann auch die Tugend unmöglich das ganze höchste Gut sein. Es ist unmöglich, daß die einzige Leistung irgend einer Tüchtigkeit sie selbst, ihre Erhaltung und Ausbildung, sei. So wenig die ganze Aufgabe eines Arbeiters darin bestehen kann, daß er sich zur Erfüllung seiner Aufgabe immer geschickter mache, so wenig die ganze sittliche Aufgabe darin, tugendhaft zu sein. Man kann allerdings alle sittlichen Forderungen in die Formel: sei gut (tugendhaft) zusammenfassen, aber dieselbe giebt in dieser Bedeutung nichts darüber an, worin das geforderte Gut-sein bestehe. Versteht man sie dagegen dahin, daß sie eine solche Angabe enthält, nämlich das Streben nach dem Gut-sein selbst zum Gut-sein rechnet, so faßt sie nicht mehr alle sittlichen Forderungen zusammen, wenn es auch wahr ist, daß derjenige, der *sie* erfüllt, *alle* erfüllt, soweit dies von seinem Willen abhängt. Es giebt dann sittliche Forderungen neben ihr, die sich so zu ihr verhalten, daß sie die Kenntniß derselben voraussetzen muß.

§ 35.

Die Wahrung der Würde als Bestandtheil des höchsten Gutes und die negativen und formalen Pflichten.

Auf einen der weiteren Bestandtheile des höchsten Gutes, welche erst der Moralität und Tugend einen Inhalt geben, führt

sofort die Betrachtung dieses ersten selbst. Als ein nach Moralität und Tugend begehrendes und diesem Begehren gemäß wollendes Wesen besitzt der Mensch Würde und ist sich selbst ein Gegenstand der Achtung. Jede Verletzung dieser Würde aber, jede Beeinträchtigung dieser Selbstachtung ist ein sittliches Uebel, die Vermeidung oder Beseitigung des Verletzenden und Beeinträchtigenden ein sittliches Gut.

Es ist der Einwand zu erwarten, die Wahrung der Würde sei nur ein anderer Ausdruck für Moralität. Denn wenn das, was dem Menschen Würde verleihe, lediglich die Moralität sei, so verstoße jedes unmoralische Wollen gegen die Würde und sei umgekehrt alles, was gegen die Würde verstoße, ein unmoralisches Wollen, mithin sei es einerlei, ob man von der Wahrung der Würde oder von der Moralität sage, sie gehöre zum höchsten Gute; die Wahrung der Würde bestehe eben darin, daß das Wollen moralisch sei. Statt eines neuen Bestandtheiles des höchsten Gutes, auf welchen das Wollen gerichtet sein müsse, um Moralität zu haben, gebe also die eben aufgestellte Erklärung nur wieder die Moralität selbst an, dieselbe bewege sich demnach in demselben Zirkel, der oben der Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gute, daß dasselbe in der Tugend, also in der Tüchtigkeit des Wollens zur Verwirklichung des höchsten Gutes bestehe, vorgeworfen sei. Es sei, m. a. W., eine Kreisbewegung, wenn auf die Frage, welches denn die Pflichten seien, in deren Erfüllung die Moralität bestehe, geantwortet werde, dieselben oder einige derselben seien in der Pflicht befaßt, die Würde der Vernunft rein zu halten, und wenn dann auf die neue Frage, was man denn thun müsse, um die Würde der Vernunft rein zu halten, die Vermeidung der Unmoralität, also die Erfüllung der Pflicht angegeben werde.

Wenn in der That die Würde der Vernunft nur durch Unmoralität des Wollens verletzt werden könnte, so könnte sie nicht ein Bestandtheil des höchsten Gutes neben der Moralität, durch den diese erst einen Inhalt erhielte, sein. Aber es giebt nicht bloß ein Wollen und Handeln, welches darum die Würde verletzt, weil es unmoralisch ist, sondern auch umgekehrt solches, welches darum unmoralisch ist, weil es die Würde verletzt. Z. B. Feigheit,

Lügenhaftigkeit, Schamlosigkeit, Treulosigkeit widerstreiten der Würde der Vernunft, der Menschenwürde, und thun der Selbstachtung Abbruch, und nur deshalb machen sie das Wollen, an welchem sie zu Tage treten, unmoralisch. Man erwäge, um sich hiervon zu überzeugen, daß ein Wollen, welches zuerst unmoralisch ist und dann durch seine Unmoralität die Würde befleckt, nur dadurch unmoralisch sein kann, daß es auf einen Zweck gerichtet ist, welcher dem Vernunftzweck widerstreitet, oder auf ein Mittel oder einen Bestandtheil eines solchen Zweckes, also nur durch die Wirkungen, welche sein Urheber von ihm erwartet, daß dagegen ein Wollen, in welchem die eben genannten Charakterfehler sich offenbaren, ganz abgesehen von den erwarteten Wirkungen für ein erniedrigendes und schändendes gehalten wird. Während z. B. die Absicht, einem Andern Uebles zuzufügen, unmoralisch darum ist, weil das Wohl der Mitmenschen ein Zweck der Vernunft ist, kann zwar auch eine Lüge durch den von ihr erwarteten Erfolg unmoralisch sein, etwa wenn sie ein Mittel zur Rache sein soll, und es mag andererseits Lügen geben, die wegen ihres Zweckes erlaubt oder sogar geboten sind, aber diejenigen Lügen, welche nicht durch ihren Zweck gerechtfertigt sind, werden nicht erst wegen ihres Zweckes gemißbilligt, sondern an sich, weil sie Lügen sind, sie werden für schimpflich auch dann gehalten, wenn das, was der Lügner durch sie erreichen will, keinem Vernunftzwecke widerstreitet. Auch das Lügen und lügen Wollen ist wie alles unmoralische Verhalten unmoralisch dadurch, daß es einen Zweck der Vernunft negirt, nämlich den Zweck der Bewahrung der Würde, es thut dies aber nicht erst mittelst einer von ihm ausgehenden Wirkung, sondern durch sein bloßes Dasein. Die Unmoralität des Wollens beruht nicht nothwendig darin, daß die von ihm erwartete Wirkung dem sittlichen Zwecke widerstreitet, sondern ein Wollen kann auch darum unmoralisch sein, weil es selbst, um welche Wirkungen es auch dem wollenden Subjekte zu thun sein mag, direkt dem sittlichen Zwecke widerstreitet, indem ein ihm entgegengesetztes Wollen oder auch sein bloßes Nicht-sein ein Bestandtheil dieses Zweckes ist.

Es ist so wenig richtig, daß die Würde nur durch Unmoralität des Wollens und Handelns verletzt werden könne, daß selbst ein

bloßes ungewolltes und unverschuldetes Erleiden diese Wirkung haben kann. Z. B. Sklave zu sein oder beschimpft zu werden ist gegen die Menschenwürde. Ein geknechtetes Volk, das seine Knechtschaft abzuschütteln vermöchte, aber nicht den Muth zum Aufstande findet, ist nicht erst durch seine Feigheit, sondern schon durch seine Knechtschaft in einem unwürdigen Zustande. Natürlich ist solches bloßes Erleiden nicht unmoralisch. Unmoralisch ist es nur, das Entwürdigende nicht von sich fernhalten oder sich nicht von demselben befreien zu wollen. Die Folgerung, daß das bloße Erleiden des Unwürdigen für unmoralisch würde erklärt werden müssen, wäre ebenso falsch wie die, daß man sich für unmoralisch halten müsse, weil der Theil des Vernunftzweckes, der in dem Glücke der Mitmenschen besteht, nicht realisirt ist.

Wie nicht bloß die eigene Moralität, sondern die Moralität Aller für Jeden zum höchsten Gute gehört, so auch die Uebereinstimmung des Thuns und Leidens Aller mit ihrer Würde. Es ist also Pflicht für Jeden, die Würde seiner Mitmenschen in Gedanken, Worten und Werken zu respektiren und ihnen nach Kräften in der Sorge für dieselbe behülflich zu sein.

Die Pflichten, deren gemeinsamer Inhalt die Erhaltung der Würde ist, betreffen sämmtlich die Art und Weise, gleichsam die Form des Lebens und können daher formale genannt werden, und umgekehrt gehören alle die Form des Lebens betreffenden Pflichten in diese Klasse. Zwar entspringen sie wie alle Pflichten aus einem Willensinhalte, einem Zwecke, dem Zwecke, die Würde der Vernunft zu hüten, aber dieser Willensinhalt, diese Materie des Wollens, besteht in einer Beschaffenheit der Form des praktischen Lebens. Alle diese Pflichten sind ferner negativ in dem Sinne, daß sie entweder auf ein Unterlassen oder auf ein solches Handeln, dadurch etwas verhütet oder beseitigt wird, gehen. Die Würde des Menschen ist so zu sagen nur ein defensives Prinzip. Alle Pflichten, welche auf ein Handeln mit positivem Zwecke, auf ein Hervorbringen gehen, dessen Hervorgebrachtes nicht wieder seine Bedeutung darin hat, daß dadurch Anderes ferngehalten oder beseitigt wird, haben einen anderen sittlichen Trieb als den der Bewahrung der Würde und Ehre zur Voraussetzung.

Solche materiale und positive Pflichten muß es in der That geben. Es muß zum höchsten Gute noch etwas Anderes als die Moralität und das Unverletzt-sein der Würde gehören. Denn Würde besitzt der Mensch durch sein Gewissen, seinen Trieb nach Moralität, die Moralität aber besteht darin, daß das Wollen durch die Vorstellung eines neben der Moralität in dem höchsten Gute enthaltenen Gutes bestimmt ist, also hat der Mensch Würde nur dadurch, daß das höchste Gut, dem er durch seine Vernunft nachstrebt, noch einen anderen Bestandtheil als die Moralität hat, und dieser weitere Bestandtheil, der die Voraussetzung der Würde ist, kann mithin nicht selbst in der Wahrung der Würde bestehen. Wer keinen anderen Inhalt der Moralität als die Bewahrung der Würde zugeben wollte, würde nicht minder als der den Inhalt der Moralität in die Moralität selbst Setzende von dem Begriffe der Moralität nur eine Kreisdefinition zu geben vermögen; die Moralität, müßte er sagen, bestehe in der Richtung des Wollens auf die Wahrung der Würde, und auf die Frage, was unter Würde zu verstehen sei, stünde ihm nur die Antwort zu Gebote, dieselbe sei der dem Menschen durch seine Moralität eigene Charakter, so daß er die Moralität erklären würde als die Richtung des Wollens auf die Wahrung des aus der Moralität entspringenden Charakters.

§ 36.

Die positiven und materialen sittlichen Güter und Pflichten.

Es giebt einen positiven und materialen Zweck der Vernunft, der bereits ein Zweck des Untervernünftigen ist. Die Vernunft eignet sich denselben an, sie nimmt nicht bloß Kenntniß von ihm, sondern macht ihn zu ihrem eigenen Zwecke und giebt ihm damit jenes Vorrecht vor den übrigen Zwecken des Untervernünftigen, welches allen ihren Zwecken zukommt. Und daß derselbe schon ein Zweck des Untervernünftigen, ein natürlicher Zweck ist, ist nothwendig, damit er ein Zweck der Vernunft sein könne, denn das vernünftige Ich weiß von ihm nur dadurch, daß das untervernünftige von ihm weiß, und daß dieses in ihm wie das Niedrigere in dem Höheren enthalten ist, daß m. a. W. eines Wesens vernünftiges Ich dasselbe Ich ist, welches

sein natürliches ist (vergl. § 10). Dieser Zweck ist das in der Befriedigung der natürlichen Triebe bestehende Glück aller anderen Wesen, welche Triebe besitzen, der untervernünftigen wie der vernünftigen, der Thiere wie der Menschen. Der Trieb des Wohlthuns gehört schon zur Ichheit als solcher, wenn er auch erst durch die aus der Vernunft entspringende intellektuelle Fähigkeit, sich fremde Lust und fremdes Leid als Lust und Leid deutlich zu vergegenwärtigen und die Folgen der Ereignisse für Lust und Leid zu berechnen, zu einer umfangreicheren und nachhaltigeren Wirksamkeit zu gelangen vermag. Und nicht bloß in den Menschen, sondern auch in den Thieren äußert er sich. Niemand zweifelt daran, daß auch Thiere einander in einer Weise behülflich sind, welche sich nicht aus egoistischen Motiven erklären läßt, wie dies besonders in dem Verhältnisse zwischen Alten und Jungen, sowie zwischen Männchen und Weibchen hervortritt. Zwar mögen sich viele Erscheinungen dieser Art als bloße Aeußerungen des Instinktes auffassen lassen, welcher das Thier zu Verrichtungen, die anderen nützlich sind, treibe, ohne daß dasselbe sich dabei irgend welche Vorstellung von der Lust und dem Schmerze des anderen mache. Doch wird Niemand, der das Verhalten der höheren Thiere vorurtheilslos beobachtet, diese Erklärung ausreichend finden.

Es ist der Einwand zu erwarten, daß nicht das Glück Anderer selbst, sondern nur das auf diesen schon durch die Natur gesetzten Zweck gerichtete Wollen ein Zweck der Vernunft sei. Die Vernunft gebe nicht dem fremden Glück vor dem eigenen, sondern nur dem der Beförderung fremden Glückes sich widmenden Wollen vor dem egoistischen den Vorzug; das in der Befriedigung natürlicher Triebe bestehende Glück überhaupt, das eigene wie das fremde, sei ihr gleichgültig. Wie dasjenige Wollen, dessen Unterbleiben gegen die Würde der Vernunft sein würde, an sich selbst ein Zweck der Vernunft sei, welche Wirkungen auch das wollende Subjekt mit ihm erziele, so auch das aus dem Triebe des Wohlthuns entspringende. Allein was ist es denn an dem Wohlwollen, was der Vernunft gefällt? Welche Beschaffenheiten des Wohlwollens einerseits und des selbstsüchtigen andererseits sind es denn, um derentwillen die Vernunft das eine dem anderen unbedingt vorzieht? Aus ihrer Würde läßt

sich die Parteinahme der Vernunft für das Streben nach fremdem Glücke nicht verstehen. Es ist nicht einzusehen, wie ein dem Triebe des Wohlwollens widerstreitendes selbstsüchtiges Wollen die Würde der Vernunft durch etwas Anderes als durch seine Unmoralität verletzen könnte, dann aber ist es nicht erst deshalb unmoralisch, weil es die Würde verletzt, wie dies nach dem vorigen Paragraphen z. B. bezüglich des feigen Lügens der Fall ist. Es ist keine andere Antwort zu finden, als daß die Vernunft dem Wohlwollen vor dem egoistischen Wollen darum den Vorzug gebe, weil sie dem Zwecke jenes vor dem Zwecke dieses den Vorzug gebe. Damit aber ist zugestanden, daß es der Vernunft nicht bloß um das uneigennützige Wollen, sondern auch um dessen Erfolg, das Glück Anderer, zu thun sei. Und es ist doch auch an sich schwer zu glauben, daß dem Menschen, inwiefern er vernunftbegabtes Wesen ist, der Ertrag seiner Bemühungen um das Glück Anderer gleichgültig sei, daß er als vernunftbegabtes Wesen sein völliges Genüge in dem Bewußtsein finde, redlich auf das Beste seiner Mitgeschöpfe bedacht gewesen zu sein, und daß es nur das Untervernünftige in ihm sei, welchem es zum Verdrusse gereiche, wenn seine Bemühungen vergeblich gewesen seien oder gar statt Glück Leid hervorgerufen haben. In einer Hinsicht ist es freilich gleichgültig, was bei dem redlichen Bemühen, Anderen zu helfen, herauskommt, denn solches Bemühen ist durch seine Moralität an sich selbst ein Gut, aber die Moralität ist nicht das einzige Gut für die Vernunft, es muß, wie gezeigt wurde, noch anderes Gutes für die Vernunft geben, damit es moralisches Wollen geben kann, und zu diesem anderen Guten gehört das Glück der Mitgeschöpfe.

Wenn die Vernunft jedes Individuums das Glück aller Mitgeschöpfe in das Ziel ihres Begehrens aufnimmt, so kann sie doch andererseits auch das eigene Glück nicht als etwas ihr gänzlich Gleichgültiges bei Seite lassen. Die Annahme, daß, während das fremde Glück ein Vernunftzweck sei, das eigene nur für das Untervernünftige im Menschen Bedeutung habe, würde zu Konsequenzen führen, die geradezu absurd zu nennen wären. Denn da man jeden Augenblick, den man auf die Befriedigung eines natürlichen Triebes verwendet, im Dienste Anderer benutzen könnte, so würde folgen, daß jedes Wollen, welches nicht auf das Glück eines anderen

Wesens gerichtet ist, dem Vernunfttriebe widerstreite, mithin unmoralisch sei. Man dürfte seinen eigenen Bedürfnissen nur insoweit Rechnung tragen, als man darin ein Mittel erkännte, das Wohl Anderer zu befördern, und dann auch nur um dieses Zweckes willen. Den größten und längsten Qualen müßte man sich zu unterziehen bereit sein, wenn man dadurch einem Mitmenschen, ja einem Thiere, einem Wurme, die geringste und flüchtigste Lust bereiten oder einen Schatten von Mißbehagen ersparen könnte. Man dürfte auch nicht einem Thiere die Haut ritzen, um sich von den furchtbarsten Schmerzen zu befreien, oder man dürfte es doch nur zu dem Zwecke, sich dadurch wieder zu unbehindertem Wohlthun in den Stand zu setzen. Und dabei müßte man allen Menschen zumuthen, daß sie ebensowenig wie man selbst sich den geringsten Genuß verstatten, und sich das Mindeste aus dem größten Leiden machen, jeder müßte mithin sein ganzes Dichten und Trachten daran setzen, Anderen etwas zu gewähren, welchem diese selbst nicht den mindesten Werth beilegen dürften. Aber auch abgesehen von diesen Konsequenzen, die sicherlich nicht durch das Zeugniß des Gewissens bestätigt werden, ist es ein sich widersprechender Gedanke, daß die Vernunft das natürliche Begehren nach eigenem Glücke nicht bloß zu Gunsten des Begehrens nach dem Glücke Anderer einschränke, sondern für völlig rechtlos erkläre. Denn das vernünftige Ich ist, indem es solches ist, auch natürliches, und der reine Inhalt des Begehrens des natürlichen Ich ist daher auch solcher des vernünftigen Ich, wenn er auch nicht aus der Vernünftigkeit entspringt; daher würde das vernünftige Ich seinem Wesen nach mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn es durch dasjenige, was es vermöge seiner Vernünftigkeit spezifisch begehrt, dasjenige schlechthin zu erstreben verböte, was es bloß natürlich begehrt.

Aus dieser Erwägung scheint sich nun aber das Dilemma zu ergeben, daß die Vernunft e n t w e d e r auch das eigene Glück in das Ziel ihres Begehrens aufnehmen, also den ganzen Naturtrieb sich aneignen und den Unterschied des bloß natürlich Guten und des sittlich Guten aufheben, o d e r dem Begehren nach eigenem Glücke, welches sie zuerst schlechthin dem auf fremdes Glück gerichteten untergeordnet und damit für völlig unzulässig erklärt habe, nach-

träglich Konzessionen machen müsse, und daß doch beides den Ergebnissen der hier über den Begriff des sittlich Richtigen geführten Untersuchung widerspreche. Bei genauerer Erwägung zeigt sich jedoch noch eine dritte Möglichkeit. Es könnte nämlich sein, daß die Vernunft eben durch die Aufnahme des fremden Wohles in ihren Zweck dem Streben nach eigenem Wohle einen gewissen Spielraum zusichere, dasselbe also zu Gunsten des Strebens nach fremdem Wohle bloß einschränke, und zwar ohne andererseits auch dieses zu Gunsten jenes einzuschränken, aber nicht völlig aufhebe, — daß sie m. a. W. lediglich durch ihr Begehren des Wohlseins Anderer, nicht erst durch nachträgliche Konzessionen an den Egoismus, ein Maximum bestimme, bis zu welchem sich die Sorge um das eigene Wohlsein ausdehnen nicht m ü s s e sondern d ü r f e, in der Gewißheit, daß die auf dieses Maß eingeschränkte Sorge für das eigene Wohl der Forderung, das fremde Wohl soviel als nur immer möglich zu befördern, nicht widerstreiten könne. Und so verhält es sich in der That. Es würde, wie bereits angedeutet wurde, ein Widerspruch sein, sich das Wohl Anderer zum Zwecke zu machen, wenn man nicht das Wohl=sein eines Wesens als ein Gut für eben dieses Wesen betrachtete. Mithin erkennt die Vernunft lediglich dadurch, daß sie fremdes Wohl zu ihrem Zwecke macht, auch das eigene Wohl als einen Zweck an, den sie nicht völlig aufheben könne. Sie bestimmt hiermit eine Grenze, über welche die Sorge für das eigene Wohl nicht hinausgehen d a r f, und bis zu welcher sich die Sorge für das fremde Wohl ausdehnen m u ß, während jene hinter derselben zurückbleiben, diese sie überschreiten darf. Ihrem Zwecke des fremden Glückes zieht sie darum nichts ab. Es bleibt dabei, daß sie gebietet, dem Streben nach eigenem Glücke alle Opfer aufzuerlegen, welche erforderlich sind, die Summe des Glückes der Mitgeschöpfe zu vermehren oder die Summe des Leides zu vermindern. Sie fügt nur hinzu, daß nicht alle diejenigen Opfer wirklich erforderlich seien, welche wir, wenn wir uns lediglich durch unsere beschränkte Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und die von unserem Thun und Lassen zu erwartenden Wirkungen bestimmen ließen, für erforderlich halten müßten, daß wir vielmehr in gewissem Maße für unser eigenes Glück thätig sein dürfen in

der ruhigen Zuversicht, daß wir dadurch nichts in der Arbeit an dem Wohle unserer Mitgeschöpfe versäumen. Ohne den Glauben an eine Weltordnung, zufolge deren ein vernünftiges Wesen nichts in seinem Berufe, das Glück seiner Mitgeschöpfe zu vermehren, versäumt, wenn es sich sein eigenes Glück in dem Maße angelegen sein läßt, für welches es dadurch Berechtigung in Anspruch nimmt, daß es sich das fremde Glück zum Zwecke macht, befindet sich die Vernunft im Widerspruche mit sich selbst, indem sie fordert, für Andere zu erstreben, was man weder, wenn es einem selbst zu Theil würde, als ein Gut achten dürfte, noch den Anderen selbst als ein Gut zu achten gestatten könnte. Diese Weltordnung ist, mit Kant zu reden, ein Postulat der praktischen Vernunft.

Bedarf das Gesetz, welches die Beförderung fremden Wohles gebietet, auf der einen Seite einer (aus diesem Zwecke selbst entspringenden) einschränkenden Bestimmung, damit dem natürlichen Streben nach eigenem Wohle sein Recht werde, so auf der anderen Seite einer ausführenden. Denn Niemand wird allen Wesen gleiche Ansprüche auf seine Rücksicht und Hülfe zugestehen. Leiden der Thiere glaubt man nicht in Betracht ziehen zu sollen, wo aus denselben den Menschen ein so großer Nutzen erwächst, daß er nicht in offenbarem Mißverhältnisse zu ihnen steht (welches letztere z. B. der Fall ist bei gewissen Qualen, die Thieren zugefügt werden, damit die Lust des Feinschmeckers erhöht werde). Der Freund steht uns näher als der Unbekannte, der Landsmann näher als der Fremde. Jeder glaubt sich in erster Linie dem Wohle der Eltern, Kinder, Geschwister widmen zu müssen. Diese Unterschiede gehören dem Triebe des Wohlthuns insofern, als derselbe ein natürlicher Trieb ist, an, und die Vernunft nimmt sie mit auf, indem sie diesen Trieb zu dem ihrigen macht. Sie muß dabei glauben, durch solches sich Anschließen an die Natur dem Zwecke, die Summe des Glückes in der Welt überhaupt zu vermehren, am besten zu dienen. —

Zu dem positiven und materiellen Zwecke, welchen die Vernunft dem Naturtriebe entnimmt, dem Wohle aller Mitgeschöpfe, kommt ein zweiter, welcher ihr eigenthümlich ist. Während sie mit jenem in die Gestaltung des unter ihr stehenden natürlichen Lebens eingreift, bleibt sie mit diesem in sich selbst, der Entfaltung ihres

eigenen inneren Lebens sich widmend. Bestandtheile dieses Zweckes sind die Kunst, die Wissenschaft und die Religion als Besitzthümer der Menschheit, die, indem sie wachsen, auch immer mehr allen Einzelnen zugänglich werden.

Wie der Zweck der fremden Glückseligkeit, so muß auch dieser in der Weise Zweck sein, daß er dem Streben nach Befriedigung der natürlichen Triebe einen gewissen Spielraum läßt. Denn sicherlich gebietet das Sittengesetz nicht, daß man, soweit nur immer das Vermögen zu geistiger Anspannung reicht und die anderen Pflichten dadurch nicht verletzt werden, an der intellektuellen, ästhetischen und religiösen Bildung seiner selbst und der Menschheit arbeite, es gestattet uns vielmehr in gewissem Maße, den natürlichen Trieben auch in solchen Stunden nachzugeben, die wir den idealen Gütern noch zu widmen im Stande sein würden. Dann fragt es sich aber wiederum, wie man die unzulässige Annahme vermeiden könne, daß das Sittengesetz nachträglich dem Begehren Konzessionen mache. Die Antwort wird wiederum auf dem Gedanken beruhen müssen, daß die Vernunft sich jene Ziele ihres inneren Lebens nicht setzen könne, ohne eben dadurch, und nicht erst durch nachträgliche Konzessionen, dem natürlichen Begehren ein gewisses Recht vorzubehalten, und daß sie mithin, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, glauben müsse, in der Verfolgung jener idealen Ziele nichts zu versäumen, wenn sie dem natürlichen Begehren von dem ihm zugestandenen Rechte auch wirklich Gebrauch zu machen gestatte. Die gegenwärtige Untersuchung bekennt indessen offen, einen nothwendigen Zusammenhang zwischen den Zielen der Wissenschaft, der Kunst und der Religion einerseits und der Anerkennung eines Rechtes des natürlichen Begehrens andererseits, wie er zwischen dem Ziele der fremden Glückseligkeit und solcher Anerkennung zu Tage liegt, nicht einzusehen.

§ 37.

Die sittlichen Güter und Pflichten in ihrer Beziehung auf das Individuum und auf die Menschheit.

Die letzten und allgemeinsten sittlichen Zwecke sind jedem vernünftigen Individuum durch seine eigene Vernunft bestimmt. Aber

vernünftige Individuen sind nur als Glieder einer Gemeinschaft denkbar. Ein Mensch, der seit seiner Geburt in völliger Abgeschiedenheit von allen Wesen seines Gleichen gelebt hätte, würde sich kaum über das Thier erheben, und soweit sich in ihm noch der vernünftige Geist regte, würde ihm dies nur durch das Erbe solcher leiblichen und seelischen Anlagen ermöglicht sein, in welchen die Bildung fortwirkte, die seine Vorfahren dem Leben in menschlicher Gemeinschaft verdankten. Und wie das Zusammenleben eines vernünftigen Individuums mit anderen eine Bedingung dafür ist, daß seine Vernunft überhaupt erwache und sich bethätige, so ist dasselbe auch Voraussetzung für das Ganze der Zwecke, welche ihm durch seine Vernunft gesetzt sind, und die aus demselben fließenden Pflichten. Für den Einsiedler, in dessen Wüste sich kein menschlicher Fuß verirrte, fielen alle jene Pflichten hinweg, welche das Glück und die Vollkommenheit der Mitmenschen und die Würde des eigenen Verhaltens im Verkehr mit ihnen betreffen. Desgleichen sind für die Verwirklichung ihrer sittlichen Zwecke, die Erfüllung ihrer Pflichten, die vernünftigen Individuen auf einander angewiesen. Zur wirksamen Bekämpfung der Noth, zur Herstellung und Erhaltung von Lebensformen, wie sie der Würde vernünftiger Wesen ziemen, zur Abwehr der Störungen durch rohe Triebe, zur Pflege der Wissenschaft, der Kunst, der Religion bedarf es der vereinigten Kräfte Vieler und umfassender Anordnungen, verwickelter Einrichtungen, künstlicher Veranstaltungen, wie sie nur durch die vereinigten Kräfte Vieler hervorgerufen, geschützt und benutzt werden können.

Ist das Individuum mit seinen sittlichen Zwecken Glied einer koexistirenden Gemeinschaft, so gehört wieder die koexistirende Gemeinschaft zum sittlichen Streben berufener Individuen einem successiven Ganzen an. Das Menschengeschlecht erhält sich im unaufhörlichen Wechsel der Individuen, gleich einer zu gemeinsamer Thätigkeit berufenen Versammlung, die stets alte Mitglieder entläßt und neue aufnimmt, welche wieder wie jene den Saal ohne Aufenthalt vom Eingange zum Ausgange, die einen auf kürzerem, die anderen auf längerem Wege, durchschreiten. Von seinen gegenwärtigen Repräsentanten war vor etwas mehr als einem Jahrhundert noch keiner und wird nach einem gleichen Zeitraume keiner mehr sein, während

es selbst von keinem Anfange und keinem Ende weiß. In diesem Wechsel aber erhält sich und wächst die Macht der Vernunft. Die Nachkommen erben in den politischen Einrichtungen der Vorfahren, ihrer Beherrschung der Natur, ihrer Wissenschaft, Kunst und Religion Güter der Vernunft, sittliche Güter, um dieselben zu bewahren, zu vervollkommnen und zu mehren und wiederum ihren Nachkommen zu gleicher Förderung zu überliefern. So arbeitet in allen Perioden seiner Geschichte das Menschengeschlecht an der Aufgabe, die Bedingungen des den Vernunfttrieben angemessenen Lebens immer günstiger zu gestalten. Nur in einem Reiche, das sie sich selbst durch die Arbeit der Völker und der Generationen gegründet und organisirt hat, kann die Vernunft ein ihrem Wesen entsprechendes, das ist aber ein sittliches Leben führen.

Wie jedoch auch immer die Einzelnen in dem Ganzen der Menschheit mit einander verwachsen sind, so ist doch durch seine eigene Vernunft Jeder sein sittlicher Gesetzgeber, sein Ich ist wie das Subjekt seines Begehrens überhaupt so auch dasjenige seines sittlichen Begehrens, seine Zwecke, für wen er sie auch verfolgt, wem er auch die Mittel, sie zu verfolgen, verdankt, und auf wessen Mitwirkung er dabei auch angewiesen ist, sind doch immer seine persönlichen Zwecke, und er selbst erfreut sich der Lust seines befriedigten Wollens. Die Menschheit mag ein sittliches Ganzes genannt werden, aber sie ist kein begehrendes Wesen, es giebt keine Zwecke und Pflichten der Menschheit, die Menschheit hat keine Vernunft, sie vermag sich keines Glückes zu erfreuen und kein Unglück zu erleiden. Alle guten Einrichtungen, Gebräuche und Kräfte der Menschheit haben Werth doch nur dadurch, daß sie den Einzelnen nützen; die Einzelnen sind nicht um ihretwillen, sondern sie sind um der Einzelnen willen da. Und wenn es einen Fortschritt in der Geschichte giebt, so kann das Ziel desselben nur dieses sein, daß die die Menschheit bildenden Individuen durch ihre gemeinsamen Einrichtungen und ihre aus gemeinsamen idealen Besitzthümern entspringenden Kräfte ihr Leben so zu gestalten und auszufüllen im Stande seien, wie sie es als vernünftige Wesen begehren, und daß sie in solchem Leben ihre Bestimmung zur Glückseligkeit erreichen.

Es war die Lehre Hegels, daß die Menschheit als Ganzes das Subjekt des sittlichen Lebens sei. Die bewußten individuellen Geister sind nach ihm die Organe des an sich bewußtlosen Weltgeistes, der, inwiefern er in diesen Organen lebt, Geist der Menschheit ist. Nicht an und für sich, sondern nur als diese Organe, als Träger der „objektiven Sittlichkeit“ d. i. der geltenden Sitte sammt den Institutionen und Lebensformen, mit denen dieselbe verwachsen ist, haben die Individuen Bedeutung. „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird“ (W. Bd. VIII, S. 211). Desgleichen sind in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit die Individuen bloße Träger und Werkzeuge, Geschäftsführer des Weltgeistes, der sich ihrer listig bedient, sie werden geopfert und preisgegeben (IX, S. 29, 32). Es liegt auf der Hand, daß diese Auffassung keine Ethik zuläßt, welche auf dem Prinzip der Autonomie des Wollens ruht. Das Individuum kann nach ihr nicht in sich selbst die Norm seines Wollens und Handelns finden, sondern nur in der objektiven Sittlichkeit seines Zeitalters als der Offenbarung, welche der Weltgeist bis dahin von seinem Willen gegeben hat. So lehrt denn auch Hegel, daß der freie Wille des Individuums zwar auf das Rechte und Gute überhaupt gerichtet sei, aber in sich kein Prinzip zur Entscheidung, was das Rechte und das Gute sei, besitze. Das Gewissen sei ein bloßes subjektives Meinen und Belieben (VIII, S. 181). Der individuelle freie Wille bedürfe eines Festen, eines Haltes, einer Autorität, und dies finde er nur in dem allgemeinen Willen, dem Willen des Weltgeistes oder der Menschheit, der ihm in der bestehenden Sitte entgegentrete. „*Was* der Mensch thun müsse, *welches* die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist“ (VIII, S. 215). Aber diese Theorie muß dem individuellen Vernunftwillen doch dieses lassen, daß er sich selbst das Gesetz giebt, die durch empirische Betrachtung der objektiven Sittlichkeit zu er-

kennenden Vorschriften zu befolgen. Und hiermit erkennt sie an, daß doch nicht die Menschheit sondern das Individuum das eigentliche Subjekt des sittlichen Wollens ist. Sie kann auch nicht umhin, dem Individuum eine gewisse Kritik der bestehenden Sitten und Einrichtungen zuzugestehen, was in denselben wirklich objektive Sittlichkeit und was vielmehr objektive Unsittlichkeit sei, und Hegel thut dies in der That (VIII, S. 184). Hierin aber liegt die Anerkennung eines dem individuellen Vernunftwillen durch sich selbst eigenen Prinzips zur Entscheidung über Gut und Böse. Hegels Lehre räth, das Gewissen zwar wegen Unfähigkeit zu depossediren, aber in schwierigen Verhältnissen als den allein mit hinlänglicher Weisheit und Macht ausgerüsteten Regenten auf den Thron zurückzurufen.

Es muß zugestanden werden, daß auch die Auffassung, nach welcher das durch die Geschichte der Gattung sich Verwirklichende doch in den Zwecken der Individuen besteht, und umgekehrt die Zwecke der Individuen nur durch die im Wechsel der Individuen sich erhaltende Gattung allmälig verwirklicht werden können, mit einer großen Schwierigkeit behaftet ist. Denn jedes Individuum ist von dem Genusse der Güter ausgeschlossen, welche erst erzeugt werden, nachdem es selbst von dem Schauplatze der Geschichte abgetreten ist, die Nachkommen können den Vorfahren keinen Antheil an ihren Fortschritten gewähren, die Vernunft begehrt aber, daß jedes vernünftige Individuum einem immer reicheren sittlichen Leben entgegengehe, und kann des Glaubens nicht entbehren, daß es sich in der That so verhalte. Nimmt man mit Herder und Fichte an, die Erde sei nur ein Vorbereitungsplatz und eine Uebungsstätte des Individuums, in einer anderen Welt werde Jeder die hier begonnene Arbeit zur Erfüllung seiner Bestimmung fortsetzen, so läßt sich mit diesem Glauben der andere an die sittliche Bedeutung der irdischen Geschichte der Gattung nicht vereinigen. Einen anderen Ausweg könnte man in dem Gedanken zu finden glauben, daß der Wechsel der Individuen in der Gattung nur scheinbar sei, indem die Individuen, welche jetzt durch das Thor der Geburt in das irdische Leben eintreten, dieselben seien, welche

es zuvor durch das Thor des Todes verließen. Allein es ist vergeblich, durch Hypothesen das Dunkel lichten zu wollen, welches Geburt und Tod und Ewigkeit umgiebt. Und zuverlässiger als alle Schlüsse für und wider ist die Verheißung der Vernunft, daß der Weg, auf den sie uns weist, der Weg zur ewigen Seligkeit sei. (Ergänzungen zu diesem Paragraphen bietet des Verfassers Rede: Das Ziel der Geschichte. Marburg 1881.)

Inhalts-Verzeichniß.

Erster Abschnitt.

Der Begriff des Richtigen überhaupt.

Zweiter Abschnitt.

Der Begriff des sittlich Richtigen.

Dritter Abschnitt.

Die Glückseligkeits- und die Vollkommenheitslehre.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre von der Sittlichkeit als einer formalen Beschaffenheit des Wollens.

Fünfter Abschnitt.

Die sittlichen Güter und Pflichten.

Berichtigungen.

Seite 21 Zeile 17 v. u. statt: invibuell — lies: individuell
" 25 " 8 v. o. " ein — lies: einen
" 31 Ueberschrift zu § 8 statt: Wollen — lies: Willen
" 65 Zeile 12 v. o. statt: den — lies: dem
" 74 " 14 v. u. " indentisch — lies: identisch
" 90 " 4 v. o. " an — lies: an,
" 116 " 10 v. o. " Wollens — lies: Willens
" 122 " 9 v. u. " Vernunft — lies: Vernunft,

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn, Berlin, Kochstraße 69. 70.

Gedruckt in der Königl. Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn, Berlin, Kochstraße 69. 70.